▪ سلسلة الدراسات الحضارية

موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني

فقه الاجتماع السياسي

كاظم قاضي زادة

إيرَج تبريزي

إبراهيم دارابي

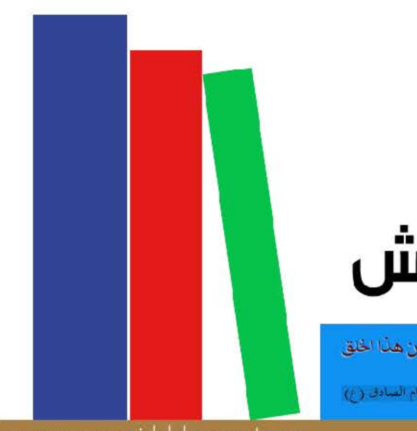
جمال الموسوي

وآخرون



مركز الحضارة

لتنمية الفكر الاسلامي



مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الاخرى لرجح إيمانه .

الإمام الصادق (ع)

- **كاظم قاضي زادة**، باحث في الفكر السياسي الإسلامي، أستاذ في كلية التربية في جامعة طهران، من إيران.

- **إيرَج تبريزي**، باحث في الفكر السياسي الإسلامي، من إيران.

- **إبراهيم دارابي**، أستاذ جامعي وباحث، من إيران.

- **محمد باقر حشمت زادة**، باحث وأستاذ جامعي، من إيران.

- **مصطفى جفعر پيشه فرد**، باحث في الفكر السياسي الإسلامي، من إيران.

- **علي أصغر مقدسي**، دكتوراه في علم الاجتماع، أستاذ في جامعة شيراز، من إيران.

- **جمال الموسوي**، دكتوراه في التاريخ، أستاذ جامعي من إيران.

فقهُ الاجتماع السياسيِّ

مجموعة مؤلّفين

فقهُ الاجتماع السياسيِّ



المؤلف: مجموعة مؤلّفين

الكتاب: فقه الاجتماع السياسيّ

تعريب: مجموعة مترجمين

المراجعة والتقويم: هيثم مزاحم

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: سامو برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2010

ISBN: 978-9953-538-64-8

Islamic Political Sociology

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

**Center of civilization
for the development of Islamic thought**

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611)

Info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

1266.2245.07.05.10

المحتويات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المركز

لقد ارتبط اسم **الإمام الخميني** بما يمكن وصفه بالإنجاز التاريخي في العالم الإسلامي، ألا وهو الثورة الإسلامية وما تلاها من قيام الجمهورية الإسلامية. وتزداد أهمية الحدث عندما يربط بسياقه التاريخي وظروفه الاجتماعية التي احتضنته، فقد كانت ظروف الحدوث لا توحي بإمكان استقرار التجربة وتطوّرها؛ وذلك أن العالم بأسره كان منقسماً بين معسكرين لا ثالث لهما، والأحلاف التي كانت تحاول الوقوف على الحياد كانت تنتهز فرصة احتدام الصراع بين الجبّارين وانشغالهما ليغتنم الفرصة للإقدام على خطوة لا يسمحان بها في فترات الهدوء.

ولم يقتصر الأمر على الجانب السياسيّ، بل تقاسمت هاتان القوتان العالم ثقافياً وفكريّاً وانقسم العالم إلى معسكرين ثقافِيّين أيضاً. وضاقت الساحة في تلك الفترة التاريخية على أيّ عمل

اجتماعي باسم الدين عموماً والإسلام على وجه التحديد، وحوصرت كل المشاريع التي حاولت رفع راية الإسلام الاجتماعي على مدى الساحة الإسلامية كلِّها، وأقصي الدين من ساحة الاجتماع الإنساني إلى المساجد في الجوانب ذوات الطابع الفردي، وأقبية السجون وأنفاق العمل السرِّي في الأنشطة ذات الطابع الاجتماعي.

في مثل هذه الظروف أصحر الإمام الخميني بدعوته في وقت راهن فيه المعارضون على فشل التجربة في مهدها أو في مرحلتها الجنينيّة، وخشي المؤيّدون من الكلفة الباهظة بالقياس إلى الجدوى المترتّبة، فتردّد كثيرون منهم في دعم المحاولة أو حتّى واجهها من منطلقات دينية. ولكنّ كل تلك المعيقات لم تفتّ من عضد الثائر المثابر، فاستمرّ ونظَّم لائحة أولوياته فجعل على رأسها إعادة الحياة إلى الإسلام الاجتماعي. والتحديات الميدانية رغم كونها معيقة، إلا أنه يمكن تجاوزها بالعزيمة والإصرار وطول الأناة، ولكن الأمر لم يقتصر عليها. فكانت هناك تحدّيات فكرية وإشكاليات تحتاج إلى موقف فكري يؤدي تجاهله إلى فشل التجربة أو انحرافها عن أهدافها المرسومة لها.

ومن ذلك أن الدين طبع في تلك الفترة بالتفسير الفردي، وأهمل البعد الاجتماعي من الدين حتى الثمالة، ومن هنا، اتهم الإمام الخميني باتهامات كثيرة كانت في بعض الحالات ناشئة من الإخلاص والتقوى الدينية؛ لأن الصورة التي كانت سائدة عن الدين في أذهان الكثيرين صورة بعيدة عن دخول الهمّ الاجتماعي؛ ولذلك كانت تصنَّف حركة الإمام وتلصق بها علامة إحدى التيارات الشرقية أو الغربية.

ومن ذلك أيضاً أن الواقع السياسيّ والاجتماعي كان بعيداً إلى

حدّ كبير عن القيم الإسلامية التي تنطلق منها التجربة، وكان لا بدَّ من محاولة التوفيق بين القيم وبين الواقع، الأمر الذي كان يبدو أقرب إلى الخيال. فهل يمكن لعَالِم السياسة أن يضبط حركته على إيقاع القيم الأخلاقية، والسياسة هي فنّ الممكن والميسور، وهي العالم الذي لا يمكن أن يُحكم بثوابت. فكانت هناك خشية حقيقية من انزلاق التجربة في وحول السياسة وتلوّث المفاهيم الدينية والقيم السامية بلوثة السياسة.

هذا غيض من فيض ما كان يعتمل في الصدور مع البواكير الأولى لخوض الإمام الخميني ميدان العمل السياسيّ، وكان الجواب واضحاً، السياسة هي إدارة الحياة الإنسانية وبكلمة عامة السياسة هي الفلسفة العملية للفقه الإسلامي كلِّه. ولا يمكن أن يُصدّق مسلم بأن الله بعث رسوله بدعوة لها أمد محدود ثم توضع على رفوف الانتظار، وأن الإسلام دين يضع كلاً من الفرد والمجتمع نصب عينيه لا يغيب عنه أحدهما طرفة عين.

على أي حال يرى **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** أن هذه التجربة تستحق أن تُدرس فهي ما زالت غضّة طريّة، وكل ما كتب عنها رغم أهميته لم يكشف كل الأبعاد التي تستحق أن تدرس. وانطلاقاً من هذه الرؤية أقدم المركز على تنظيم هذه المجموعة من الدراسات في موسوعة الفكر السياسيّ عند الإمام الخميني لتكون محاولة على الطريق تُحقّق بعض الغايات التي يرمي إليها المركز في دراسته التجارب الإسلامية المعاصرة، ليكشف عن مساهمة حضارية ما زالت حيّة تتطوّر وتتكامل بجهود الباحثين والقائمين على التجربة.

فصل الدين عن الدولة، والثابت والمتغير في فكر الإمام، وركائز الدولة الإسلامية، هي موضوعات خصصنا لها هذا الجزء من

الموسوعة وهي موضوعات قدرنا أنها تستحق المعالجة والاهتمام، وقد اخترنا لهذا الجزء عنوان: «فقه الاجتماع السياسي»، وعلى أي حال رائدنا في هذا العمل أن نحظى بشرف المحاولة إن لم نحظ بشرف النجاح.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي

الإسلام وأبعاده السياسية والاجتماعية في رؤية الإمام الخميني(*)

د. خليل حقيقت گو

بادئ ذي بدء وقبل البحث حول رؤية الإمام الخمينيّ، بشأن الأحكام والمقرّرات السياسية الاجتماعية للإسلام، لا بدّ من الإشارة إلى أسباب مقولة «فصل الدين عن الدولة» ومسيرتها.

أسباب فصل الدين عن الدولة:

من المعلوم أنّ مصطلح العلمانية في اللغة العربية صار يدلّ على على المقولة المذكورة أعلاه وهو الترجمة العربية لمصطلح «Secularism»[1]، الذي نجم عن الصراع الذي نشب بين الكنيسة

(*) تعريب: محمد حسن زراقط.

(1) يوجد بين المفكّرين العرب جدل حول دقّة الترجمة حيث يرى بعضهم أنّ مصطلح العلمانية مصطلح خادع، يوحي بالصلة بالعلم وليس هو كذلك في واقعه، أو فلنقل: ليس العلم هو الوجه الأبرز لنظرية فصل الدين عن الدولة. ولذلك يوجد من يقترح استخدام مصطلح العالمانية نسبة إلى هذا العالم. (المعرّب).

والدولة، أو بعبارة أعمّ بين الكنيسة، ومنتجات الفكر الأوروبيّ بعد عصر النهضة وخلاله. ويعتقد بعض مؤرّخي الفكر أنّ العلمانية أطلّت على ساحة الفكر الغربيّ بدءاً من عام 1476م؛ وأبرز عناصر العلمانية:

1 ـ الفصل بين الدين والدولة.

2 ـ إلغاء القوميّة والطائفيّة في عالم السياسة.

3 ـ تحرير كلّ من الدين والدولة من سيطرة الآخَر، ونزع القداسة عن مظاهر الحياة.

ويستعرض الشهيد **مرتضى مطهّري** في كتابه القيّم «الدوافع نحو الماديّة»، أسباب الاتجاه نحو العلمنة على النحو الآتي:

أ ـ الكنيسة والمفاهيم التي لا تنسجم مع عقول عامّة الناس ومثقفيهم؛ أضف إلى ذلك السلوك غير الإنسانيّ الذي كان يصدر عن رجال الدين.

ب ـ تبنّي الكنيسة مجموعةً من الأفكار العلمية المستوحاة من الفلسفة اليونانية وغيرها، واعتبارها جزءاً من تعاليم المسيح التي لا تجوز مخالفتها، ما أدّى إلى نفور العلماء من الدين نفسه.

ج ـ محاربة العلماء الذين يختلفون في الرأي والرؤية مع الكنيسة تحت شعار الحفاظ على الدين والعقيدة المسيحية، وقتل الكثيرين على مذبحها ما انعكس على الدين نفوراً منه وحرباً عليه. وقد نجحت هذه الحرب على الدين في الغرب إلى حدّ كبير. وأمّا في الشرق فلم يتسنَّ لها تحقيق ما أراد مُشعلوها.

الاستعمار والترويج للعلمانيّة:

يعرف المطّلعون على أوضاع البلاد الإسلاميّة أنّ للدين نفوذه في جميع نواحي الحياة؛ حيث يرى كلّ فرد مسلم نفسه مسؤولاً عن المجتمع ومصيره؛ بحكم الإسلام وبحسب تعاليمه الاجتماعية. وكان لهذا الإحساس بالمسؤوليّة أثرٌ مهمّ في مواجهة أهداف الاستعمار وخطط الأجنبيّ التي يرسمها لعالَمنا. ومن هنا، وما كان من الغرب وصنّاع السياسة في الشرق، إلّا مواجهة هذا المعيق الأساس الذي يحول بينهم وبين أهدافهم، فبدأوا بالترويج لفكرة فصل الدين عن الدولة والسياسة، بصيغ عدة. فتارة روَّجوا لفكرة أن السياسة عمادها الكذب والنفاق وحياكة المؤمرات، الأمر الذي لا يليق بالمسلم ولا بالإسلام، وطوراً تحت لافتة أنّ الدين نزل من عند الله لأداء دور محدّد هو تربية الإنسان روحيّاً ولإصلاح عقائد الناس وعباداتهم، ولم ينزل للتحكّم بأمور معاشهم. وقد راج هذا التصوّر في بعض المجتمعات ونُظِر إلى الدين من خلال هذا المنظار، وتمّ حصر الدين واختصاره في مجموعة من المعتقدات والعبادات، وهُجِرت تعاليمه المرتبطة بالاجتماع الإنسانيّ كالجهاد والقضاء والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونفذت هذه الخطّة بمهارة أدّت إلى اعتبار عدم التدخّل في الشؤون العامّة السياسية والاجتماعية مصدر قداسة، والتدخّل في هذه الأمور عيباً كبيراً.

وربّما يكون الكاتب المصريّ **علي عبد الرازق**، أبرز دعاة هذه الرؤية في العالم الإسلاميّ، ويمكن اختصار أفكاره في النقاط الآتية:

أ - الدين والسياسة أمران منفصلان.

ب- بُعث النبيّ (ص) بالدين ولم يُبعث لتأسيس دولة.

ج - ليس في النصوص الدينية ما يدلّ على أمر الخلافة والسلطة.

د ـ بما أنّ السياسة أمر بشريّ وإنسانيّ فإنّها تحتاج إلى العلوم البشرية ليس إلى الدين.

انتشار الحذر من السياسة بين المتديّنين:

بعد رواج نظريّة الفصل بين الدين والسياسة انسحب عدد كبير من المتديّنين، بدافع التقوى والورع من ميدان السياسة والاجتماع.

وفي كلمة **للإمام الخمينيّ** يوجّهها إلى علماء الدين يشير فيها إلى هذا الواقع يقول:

«عندما راجت فكرة الفصل بين الدين والسياسة، واعتقد بعض الناس أنّ الفقاهة تعني الغرق في الأحكام الفرديّة والعبادية... وزعم بعض الناس أن رجل الدين المحترم الذي يستحقّ التكريم هو ذلك الذي ينضح حماقة من رأسه إلى قدميه. وأمّا العالم الواعي الذي يخوض في شؤون المجتمع والسياسة، فليس من أهل الدين والتديّن. وقد كان التصوّر السائد في الحوزات العلمية أنّ الأجدر بالاحترام من العلماء الأكثر اعوجاجاً في طريقة سيره. وأمّا دراسة اللغة الأجنبية، فهي الكفر بعينه، ودراسة الفلسفة والعرفان هي الشّرك العظيم».

وقد أثّر الطلاق بين الدين والسياسة على تدوين الرسائل العملية؛ حيث حذف منها كلّ ما له بُعد اجتماعيّ أو سياسيّ: يقول الشهيد **مطهّري**:

«عندما بدأنا بعقد بعض الجلسات الفكرية في الجمعية الإسلامية للمهندسين أردنا تخصيص سلسلة من المحاضرات للبحث حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبهذه المناسبة وبدافع التخطيط للمحاضرات عقدتُ العزم على مطالعة هذا المبحث في أبعاده التاريخية، فأثار تعجّبي ودهشتي أنّ الفقهاء في القرنين الأخيرين

حذفوا مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كتبهم الفقهية، بينما كانوا في السابق يعالجون هذه المباحث مع أبحاث الصلاة والصوم جنباً إلى جنب».

وفي هذا السياق يقول **براين ويلسون** في مقالة له حول العلمنة يستعرض فيها ردود الأفعال على العلمنة في البلاد الإسلامية: «**سارت بعض البلاد الإسلامية، مثل: مصر وتركيا نحو العلمنة سيراً وئيداً، بينما نجد بعض البلاد مثل إيران واجهت هذا التيّار بإحياء الأصولية الإسلامية**».

وبالمقارنة بين الشرق والغرب نجد أنّ العلمنة تحوّلت في الغرب إلى تيّار جرفَ أقصى الدين من ساحة المجتمع إلى زوايا الكنائس والمعابد. وأمّا في الشرق الإسلاميّ وعلى الرغم من انتشار دعاة العلمنة، إلّا أنّ الإسلام والدين لم يُخلِ الساحة، بل بقي صامداً في وجه التيارات العلمانية والمادّية. وآخر المعارك التي خاضتها العلمنة مع الفكر الإسلاميّ كانت معركتها مع نهضة **الإمام الخُمينيّ** وكانت هزيمتها فيها؛ بحيث فهمَ الناس جميعاً أنّ الإسلام له وجهان أو بُعدان: وجه دنيويّ ووجه أخرويّ. وبالتالي يزعم الدين قدرته على تنظيم معاش الناس ومعادهم في وقت واحد. وصارت السياسة من إدارة شؤون الناس وتدبير حياتهم على ضوء تعاليم الإسلام وقوانينه ونظمه، ولم تعد السياسة من التحايل والخداع وعلى حدّ قول أمير المؤمنين **علي** (ع).

رؤية الإمام الخُمينيّ لأسباب التداخل بين السياسة والدين:

إنّ **الإمام الخُمينيّ** بما يتوفّر عليه من دراية ووعي كاملَين وببركة تقواه وعرفانه، استطاع فهم الإسلام بعمق، ووعى قدرة الدين على

التصدّي لإدارة حياة الإنسان بجميع أبعادها. وأهمّ شواهد الإمام على مدعاة أحكام الإسلام نفسه قوله:

«إنّ أحكام الإسلام وتعاليمه المتنوّعة قادرة على تأسيس نظام اجتماعيّ متكامل يتولّى تنظيم شؤون الإنسان في حياته الدنيا، من آداب وأحكام العشرة بين الجيران والعائلة إلى شؤون الحرب والسلام...».

ويستشهد كذلك بالسيرة النبوية:

«كان النبيّ (ص) يؤدّي دور قمّة الهرم في الإدارة التنفيذية لشؤون المجتمع الإسلاميّ، وكان يؤدّي دورين في آنٍ معاً: دور تبليغ الوحي وتعليم الناس أحكام الدين وشرائع الإسلام، ودور المنفّذ لهذه الأحكام في المجتمع الإسلاميّ آنذاك».

وفي إشارة منه إلى وجوب تأسيس نظام لتطبيق مقرّرات الإسلام في المجتمع تبعاً لوجود مقرّرات اجتماعية في الإسلام يقول **الإمام الخميني**:

«تقتضي الأصول العامّة للإسلام وجوب تنفيذ أحكامه وتطبيقها في ساحة الاجتماع الإنسانيّ، وهذه هي القاعدة في المجتمعات جميعاً؛ حيث لا فائدة من تشريع القوانين دون السعي إلى تطبيقها... إذاً، المرحلة الثانية والضرورية بعد التشريع هي التنفيذ».

ويبيّن موقفه من وجوب تدخّل الدين في شؤون المجتمع وضرورة تشكيل حكومة دينيّة تتولّى تطبيق أحكام الإسلام، فيقول: **«إن كلّ من يؤمن بعدم وجوب تشكيل حكومة دينية؛ ينكر ضرورة تطبيق أحكام الإسلام، وينكر أهمّ خصائص الدين المبيّن وهي كونه ديناً شاملاً وخالداً».**

ومن خصوصيَّتَي «الكمال» و«الشمول» للدين الإسلاميّ،

واستيعاب قوانينه شؤون الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، ينطلق **الإمام الخمينيّ** للدعوة إلى ضرورة تشكيل سلطة تنفيذية يديرها أشخاص أكفّاء تتولّى تطبيق تلك المقرّرات الصالحة لكلّ زمان ومكان:

«ليس الإسلام كسائر الأديان التي لم يصلنا إلّا ظاهرها. إنّ هذا الدين يبني حياة الإنسان وكلّ ما يتعلّق به، يبني العقل الإنسانيّ ويصوّب مسيرته، ويبني البُعد الأخلاقيّ للإنسان. وبعبارة موجزة الإسلام دين لتنظيم الحياة الخاصّة والعامّة، وهو بالتالي ليس كسائر الأنظمة الوضعية التي تتولّى تنظيم حياة الإنسان الاجتماعية وتنسحب من حياته الشخصية تاركة له حريّة التصرف على هواه».

وبحسب **الإمام الخمينيّ**، فإنَّ الإسلام ليس ديناً قوميّاً أو جغرافيّاً، ولا خاصّاً بزمن دون غيره بل:

«إنّ الدين الإسلاميّ منذ نزول الوحي على رسول الله (ص) صرَّح بأنه دين يصلح للمجتمع والفرد، ولا تقبل أحكامه التعطيل؛ وهو يشتمل على قوانين تدير شؤون الإنسان في حياته الاقتصادية والثقافية والاجتماعية».

وفي إشارة أخرى من الإمام إلى استيعاب الإسلام شؤون السياسة وإدارة البلاد يقول:

«يرشد الإسلام إلى ضرورة إدارة الممالك بعيداً عن الحِيَل والخداع، ويحدد العدل والبعد عن الظلم والنزاع أساساً للعلاقة بين الدول والحكومات ما يؤدّي إلى عموم السلام وشيوع الأخوّة في العلاقات الدولية...».

ويقول أيضاً:

«ليس الإسلام دين قوم أو طائفة خاصّة، لم يكن الإسلام يوماً

للمسلمين أو للإيرانيين فالإسلام دين البشرية جمعاء وهذه هي وظيفة الأنبياء؛ هي هداية البشر دون التفات إلى العرق واللون...».

ثم يركّز **الإمام الخُمينيّ** على أمر في غاية الأهميّة وهو توفّر أحكام الإسلام جميعها على بعد اجتماعيّ وسياسيّ فيقول:

«إنّ كلّ أحكام الإسلام حتى الأحكام الفردية المرتبطة بالعلاقة بينه وبين الله لها في عمقها مغزى اجتماعيّ وسياسيّ...».

ويقول أيضاً في هذا المجال:

«إنّ الأحكام والمقرّرات الأخلاقية في الإسلام هي سياسة. مثلاً عندما يخبرنا القرآن بأنّ المؤمنين إخوة، هذه القاعدة قاعدة أخلاقية ولكنها في الوقت عينه قاعدة أخلاقية اجتماعية».

وفي مجال تأكيد البعد السياسيّ للدين الإسلاميّ يقول الإمام:

«الإسلام دين السياسة. هو دين تضجّ كلّ أحكامه ومقرّراته بالسياسة، حتى في الأمور العبادية كدعوة الناس إلى الاجتماع يومياً ولمرّات في المساجد للصلاة ليتواصل الناس ويتحدّثون في أمور دنياهم كما في أمور دينهم».

صلاة الجماعة، ومواقف الحج وتجمّعاته، والعزاء في عاشوراء كلّ هذه سياسة. وإنّ الغفلة عن هذا البعد الاجتماعيّ للدين من أسباب انحطاط المسلمين وضعف الإسلام، يقول **الإمام الخُمينيّ** في هذا المجال:

«إنّ أعظم أدوار المجتمعات الإسلامية المعاصرة، تكمن في أنّ المسلمين لم يدركوا أو غفلوا عن الأبعاد الاجتماعية والسياسية للعبادات، فالحجّ بكل ما له من عظمة تحوّل إلى عبادة جافّة خالية من الحياة والروح ومجموعة من الحركات التي لا معنى فيها. وإنّ

من أهمّ واجبات المسلمين في هذا العصر هو الوعي لواقع الحجّ... لماذا شرّع؟ وما هي حقيقته؟...».

وفي محلّ آخر يقول:

«ليس الإسلام دين عبادة فحسب... كما أنّه ليس ديناً سياسيّاً دنيويّاً فحسب، بل هو دين دمج السياسة بالدين والدين بالسياسة».

ويقول في محلّ آخَر:

«الإسلام دين يختلف عن سائر الأديان والمذاهب غير التوحيدية، هو دين له رأي في شؤون الإنسان الفردية والاجتماعية المادية والمعنوية. ولم يغفل أيّ شاردة ولا واردة مهما كانت أهميّتها وأثرها في حياة الإنسان».

ويؤكّد **الإمام الخُمينيّ** أنَّ كلَّ أحكام الإسلام لها بعدها الفرديّ وبعدها الاجتماعيّ فيقول:

«لم يفكّر الإسلام في بعد واحد وفي طرف من شؤون القضايا ويغفل طرفها الآخَر. الإسلام دين الحياة ومن هنا تناول أبعاد القضايا وأطرافها جميعاً، الماديّة منها والمعنوية، والفردية والاجتماعية، وقد تناول في توصياته قضايا لا يمكن أن يهتديَ إليها الفكر الإنسانيّ لو أوكله الله إلى نفسه».

وبحسب **الإمام الخمينيّ** ليست مسائل الفقه الإسلاميّ وأبحاث الحلال والحرام مسائل تصلح للبحث العلميّ النظريّ فحسب، بل هي أمور شرّعت للتنفيذ والتطبيق:

«إنّ من البديهيّ أنّ الأحكام التي أقرّها رسول الله ونفذها، ليست أحكاماً خاصّة بعصره (ص) بل هي أحكام شاملة للزمان حتى بعد رحيله، ومن هنا، لا بدّ من التفكير بتأسيس دولة وسلطة تنفيذية تتولّى تطبيق هذه الأحكام على واقع حياة الناس في كلّ زمان».

ويقول الإمام في وصيّته الخالدة:

«الحكومة النبوية التي شكلها رسول الله (ص) تشبه سائر الحكومات والسلطات عبر التاريخ في الاهتمام بتطبيق القوانين. ولكنّها تختلف عن غيرها من الحكومات في كون العدالة الاجتماعية هي الهمّ المركزيّ للدولة الإسلامية».

التَّوْأمة بين الدين والسياسة(*)
عند الإمام الخميني

كاظم قاضي زاده(**)

المقدّمة:

يُمثّل البحث الذي بين أيدينا حجر الزاوية للسياسة التي انتهجها **الإمام الخميني**؛ ولهذا لا يمكن تجاهل مكانته الخاصّة ضمن منظومة أفكاره وآرائه السياسيّة[1].

ربّما يُنظر إلى هذا البحث من زاوية معيّنة بوصفه بحثاً كلاميّاً، يطرح رؤية المفكّر وأسلوب تصوّره للدّين الإسلامي، إلّا أنّ سبب الإتيان به في الفصل الأوّل هو ارتباطه بالفكر السياسيّ وتأثير

(*) تعريب عباس صافي.

(**) باحث في الفكر السياسي الإسلامي ـ من إيران.

(1) كان الإمام الخُمينيّ نفسه يَعلم هذه النّقطة بالذّات، وقد أشار إليها في أوّل بحث من بحوث كتابه **حكومت إسلامي** *(الحكومة الإسلامية)*.

الإيمان به على طبيعة تبلوّر النّظرة السياسية.

ويتطلّب فهم العناوين المركّبة والمعقّدة، مثل العنوان الذي أُطلِق على هذا الفصل، إدراكاً صحيحاً وعلماً محيطاً بالمصطلحات المستخدمة في البحث المذكور. لذلك، وقبل البدء بدراسة القضايا الرئيسة في هذا الفصل، لا بدّ لنا من التركيز على التصوّرات المختلفة المستوحاة من كلمتي «الدّين» و«السياسية» من أجل توضيح نظريّة **الإمام الخمينيّ** قدر الإمكان وذلك من خلال بحث مقارن. كما سيُلاحظ القارئ الكريم، أنّ من بين الأسباب المتعلّقة باختلاف الآراء حول مسألة التوأمة بين الدّين والسياسة تأييداً أو رفضاً هو الاختلاف الموجود بين المفكّرين إزاء مفهومَي «الدّين» و«السياسة»، وبالتالي فإنّ بيان هذيْن المفهوميْن سيُساعد على تضييق هوّة الخلاف في البحث الحالي.

يمكن تقديم تعريفات مختلفة وتطبيقات متنوّعة لكلمة «السياسة»[1]، فأصل استخدام هذه الكلمة يرجع إلى مفهوم الارتباط بالمدينة، حيث كانت لفظة (سيته) تُستخدم في اليونان قديماً للتعبير عن مجموعة من الأشخاص الذين يمتلكون حقوقاً متساوية ويشتركون، نوعاً ما، في إدارة شؤونهم ومصالحهم[2].

وقد أثرى المفكّرون في علم السياسة هذه الكلمة (السياسة) بمفاهيم جديدة من عندهم، وربّما استوحوا منها مصطلحاً آخر جديداً.

---

(1) (Politics; policy).

(2) غلام رضا علي بابائي، **فرهنگ علوم سياسي** *«معجم العلوم السياسيّة»*، ج1، ص 394.

مفاهيم متنوعة لكلمة (السياسة)

يُعرّف بعض المفكّرين في الغرب السياسة بأنّها «علم السلطة أو النّفوذ» أو «علم التسلّط والهيمنة» أو «علم تطويع أفراد المجتمع». ويُعرّفها قاموس **«ليتره»** Litrre» المصنّف عام 1870م، بأنّها علم حكم البلدان، أمّا معجم **«روبير»** Robert» في طبعة عام 1962م فيَقول عنها بأنّها فنّ وعمل الحكومة في إدارة المجتمعات الإنسانيّة. لكنّ **موريس دوفيرجه** Maurice Duverger[1] وبعد إشارته إلى التّعريفيْن المذكوريْن وتحليل الفرق بينهما بإيجاز، يُفضّل تعريف السياسة على أنّها «علم السلطة أو النّفوذ»[2].

وعلى الرّغم من الخلاف الظاهريّ الذي يكتنف الآراء المذكورة أعلاه في ما يتعلّق بمسألة بسط أو فرض السّلطة، وأنّ التّعريف الأوّل يَشمل «الحكومة ـ البلد»، والتّعريف الثاني يمدّ رقعة السّلطة إلى ما هو أبعد من الوطن لتشمل المجتمعات الإنسانيّة الأخرى، إلّا أنّه وكما أشار **موريس دوفيرجه** أيضاً[3]، ونظراً لاضطراب وصعوبة بسط نفوذ السلطة إلى ما وراء إطار الحكومة ـ البلد، فليس للخلاف

---

(1) Maurice Duverger: 1917م: محامٍ وعالم اجتماع وسياسيّ فرنسيّ، تخرّج من جامعة (بوردو Bordeaux) كمحامٍ واشتغل في علم السياسة، ثمّ أسّس عام (1948م) أُولى الكليّات الخاصّة بعلم السياسة في مدينة (بوردو). أصبح أستاذاً فخريّاً في جامعة «السوربون»، وطُبع له العديد من الكُتُب ونُشرت مقالاته في الكثير من الصّحف. وهو صاحب النظريّة المعروفة بـ (قانون دوفيرجه Duverger's law). انتُخِبَ عضواً في الأكاديميّة الصّربيّة للعلوم والفنون. [المترجم].

(2) دوفيرجه، *أصول علم السياسة*، ترجمة الدكتور أبي الفضل قاضي، ص 17، 18.

(3) المصدر نفسه، ص 22، 23.

المذكور أيّ تأثير عمليّ. ولذلك فإنّ هذيْن التّعريفيْن مضافاً إليهما التّعريف الثالث الذي لم يتطرّق إلى نطاق السلطة وحدودها، هي تعريفات متشابهة إلى حدٍّ بعيد، وبالتالي متطابقة تماماً.

إلّا أنّ ما تمّ تجاهله في التعريفات الثلاثة الآنفة الذّكر هو الإشارة إلى الهدف من الوصول إلى الحكم وإدارة البلد والمجتمعات الإنسانيّة.

بطبيعة الحال، يرى البعض أنّ الهدف من الاستيلاء على السلطة والهيمنة السياسيّة هو خلق الانسجام والتوازن داخل المجتمع، أو تحقيق السعادة للناس وضمان الرّفاهيّة لهم ضمن نطاق المجتمع، في حين يعتقد آخرون أنّ الهَدف إنّما هو لحماية مصالح الأقليّة في مقابل الأغلبيّة.

من وجهة نظر **دوفيرجه** فإنّ القائلين بالتّعريف الأوّل كأتباع **كورنيل** (Cornile) يصفون السياسة «كما يَجب أن تكون»، أمّا أنصار التّعريف الثاني مثل جماعة **راسين** (Racine) فيُعرّفون السياسة «كما هي كائنة». ويعتقد **دوفيرجه** بأنّ السياسة هي، لا محالة، مزيج من هذيْن التّعريفيْن، شئنا أم أبيْنا، ليكون هدف «السلطة» في نهاية المطاف مجموعة من المبادئ من قبيل حماية حقوق الأقليّات، والقيام بمشاريع الإعمار الاجتماعيّ والمصالح العامّة[1].

وواضح أنّ **دوفيرجه** كذلك يميل إلى التّعريف الثاني للسياسة أي «كما هي كائنة».

ومع ذلك، فإنّ القاسم المشترك بين التعريفات المذكورة، والنّقطة المهمة التي أكّدت عليها هي الوصول إلى «الحكم»، أمّا

---

(1) دوفيرجه، *أصول علم السياسة*، ص 22، 23.

الهدف فهو أمر غير مهمّ، إذ لم يَجد أصحاب تلك التعريفات أيّ داعٍ لذكره.

وفي ضوء هذا التّعريف وملاحظة أداء السياسيّين بدقّة، فإنّنا قد نجد من السياسيّين من يتصرّف وفقاً للتّعريف المذكور، ويمارس السياسة ضمن إطاره، وربّما لا يحتاج إلى تجاهل الأصول والمبادئ الأخلاقيّة من أجل الوصول إلى غايته وتحقيق هدفه (وهو الاستيلاء على السّلطة)، ومن ثَمّ يقيم حكماً قويّاً، وفي الوقت ذاته يحافظ على مبادئ الصِّدق والأمانة والعدالة، والابتعاد عن الظّلم، وتجنّب استخدام القسوة أو التّزوير. وخير نموذج على هذا النّوع من الحكومة هي حكومة **الرّسول** الأعظم (ص) في المدينة التي كانت تستند إلى ولاء الناس له وحبّهم لشخصيّته العظيمة، هذا الحبّ الذي سخّر النفوس والقلوب معاً[1]. لكنّ الأعمال التي قام بها الساسة المحترفون على مرّ التاريخ، والظّلم الذي مارسه الحكّام ضدّ الشعوب، والقهر الذي انتهجته الأقليّة ضدّ الأكثريّة في أغلب بقاع الأرض، كلّ ذلك يضطرّنا إلى القول بأنّ منفعة الأقليّة وحماية مصالحها مقابل الأغلبيّة هي الغاية التي لم تُذكر في التعريفات المشار إليها.

---

(1) وفي ما يخصّ تأثير الرّسول الأعظم (ص) وحكمه على القلوب فقد رُويَ أنّه عندما نزلت آية تحريم الخمر؛ فإنّ بعض الأفراد الذين كانوا موجودين ساعة تلاوة النبيّ (ص) تلك الآية الشريفة، كانوا يشربون الخمر من كؤوس كانت بأيديهم، ولكن بعد سماعهم تلك الآية رَموا تلك الكؤوس ولم يُكملوا شُرب ما كان فيها من الخمر وحرّموا شُربها على أنفسهم بدءاً من تلك اللّحظة. وقد رُويَ الكثير حول هذا النّوع من القدرة المعنويّة التي كان حُكم النبيّ (ص) يتميّز بها. أنظر ابن هشام، ***السيرة النبويّة***؛ ابن جرير الطبريّ، ***جامع البيان عن تأويل آي القرآن***، ذيل الآية الشريفة 90 من سورة المائدة.

وعلى الرّغم من أنّه قلّما يتمّ الاعتراف بهذا الهدف، بل ويُحاول البعض التغاضي عن ذكره عند تعريفه للسياسة، غير أنَّ الهَدف الرئيس لهؤلاء يبقى الوصول إلى السلطة من أجل حماية مصالح الحكّام الشخصيّة مهما كان ثمن هذا الهدف، وأيّاً كان المبدأ الإنسانيّ أو الأخلاقيّ الذي تمّت إزاحته عن الطريق لبلوغ ذلك الهدف.

تلك هي الغايات والوسائل التي اعتاد معظم الحكّام اتّباعها بغية «وصولهم» إلى سُدّة الحكم، وقد تشابكت إلى الدرجة التي أصبح من المتعذّر فَصلها عن بعضها البعض، ففرضت نفسها كجزء لا يتجزّأ من التعريف المطروح للسياسة، بل إنّ البعض اعتبرها معادلة لكلمة السياسة بدلاً من تعريف الأخيرة بالشكل الذي مضى. ومن هذا المنطلَق وجد البعض أنفسهم مُجبَرين على إطلاق صفات الوصوليّة والتّحايل والكذب والخِداع والمكر على السياسة، وبتعبير أقرب «اللّؤم» و«النّذالة»[1].

وبالنسبة إلى الذين ارتضوا هذا المفهوم للسياسة فقد عمدوا إلى الفصل بينها وبين الدّين بشكل صريح ظنّاً منهم أنّهم يصونون الدّين من التلوّث بالموبقات وبمثل تلك الأمور المنافية للأخلاق.

لقد قُدّمت، كما سيمرّ علينا لاحقاً، تعريفات عدّة للدين ضمن مجال الدّين نفسه، إلّا أنّ أيّاً من تلك التعريفات والتصوّرات لا يَمتّ بصلة إلى السياسة بهذا المعنى الذي ذكر، وذلك لأنّ صيانة الأخلاق والقِيَم المعنويّة هي الحدّ الأدنى الذي يدعو إليه كل تعريف من تعريفات الدين ويعتبره من ضرورياته. وبذلك فإنّ السياسة

---

(1) **محمّد تقي جَعفريّ، حكمت اصول سياسي اسلام** *(الحكمة من الأصول السياسيّة في الإسلام)*، ص 49، مع بعض التّصرّف في العبارات.

بمفهومها المتداول والمطروح أعلاه تتعارض مع الدّين تعارضاً كليّاً كما هو واضح.

من هنا نشير إلى أنّه، خلال العقود الأخيرة الماضية طالب المسؤولون في النظام المَلَكي البائد في **إيران** علماء الدّين بالنأي بأنفسهم عن السياسة، ضمن التعريف الذي قدّموه عن هذا المصطلح.

وفي أوّل حديث له بعد خروجه من السّجن ينقل **الإمام الخمينيّ** خاطرة من خواطره في السّجن، حيث يقول:

جاءني أحد الأشخاص، لا أريد ذكر اسمه، وقال لي: يا سيّدي! دع عنك السياسة فهي ليست سوى مفاهيم «الكذب» و«الخداع» و«المكر» و«الغشّ»، وباختصار، مفاهيم «اللّؤم» و«النّذالة»، فاترك لنا السياسة، وانصرف إلى مشاغلك... فقلت له: إنّنا ومنذ البداية لم نَكن لنَنغمس في مثل هذه السياسة التي ذكرت»[1].

يتّضح ممّا ذُكِر، أنّ كلا الطّرفيْن متّفقان على الفَصل بين الدّين وبين هذا النّوع من السياسة، وواضح كذلك أنّ سماحة الإمام، وبسبب الظروف الخاصّة التي جرت فيها تلك المحادثة وطبيعة مخاطبه، لم يَشأ الدّخول في تفاصيل بيان حقيقة معنى السياسة أو علاقة الدّين بها، بل اكتفى بالموافقة على ما قاله المتكلّم بالمقدار المذكور. بمعنى، أنّ الإمام لم يُوافق أبداً على ما ذكره المتكلّم من أنّ السياسة هي عبارة عن كذا وكذا، بل اقتصرت موافقته بقوله إنّه لم ولَن يدخل في مثل تلك السياسة التي تتّصف بما وصفها بها

---

(1) **صحيفة *النور***، ج1، ص 65.

المتكلّم. وسنتعرّف على المفهوم الصّحيح والإسلاميّ للسياسة بشكل واضح وذلك عبر تصريحات الإمام في الصّفحات القادمة.

وبطبيعة الحال، يبدو أنّ المتكلّم المذكور كان يمتلك شيئاً من الفهم والإدراك ليعيَ أنّ السياسة التي يمارسها الإمام ويقصدها والتي دفعته إلى القيام بثورته ونهضته، ليست هي نفسها التي تعني المكر أو الخداع، لذلك فإنّ طرح هذا الموضوع لم يكن سوى مناورة سياسيّة. ومع ذلك فإنّ أولئك الذين كانوا متديّنين في الظاهر، وهم كُثر، ونأووا بأنفسهم عن الأمور السياسية والاجتماعيّة للمسلمين من خلال قبولهم المفهوم المذكور عن السياسة، ثمّ انهمكوا في شؤونهم الخاصّة، واستغرقوا في أمور العبادة، وقاموا بمنع الآخرين كذلك من التدخّل في السياسة. وقد تمسّك هذا التيّار بقوّة بمقولة الفَصل بين الدّين والسياسة من دون الاستناد إلى أيّ استدلال محكم أو دليل ثابت، بل من خلال اتّكائه على بعض الأحكام المشهورة التي عزا الإمام سبب شهرتها إلى الإعلام الأجنبيّ. ويبدو أنّ مصاديق السياسة وتعريفاتها قد اختلطت لدى هؤلاء فلم يَجدوا ما يُعرّفون به السياسة سوى الخداع والمكر، ممّا حدا بهم إلى نفي كلّ ما قد تضمّنه هذه الكلمة من معانٍ أخرى غير تلك التي ذُكِرت لها.

من وجهة نظر هؤلاء، إنّ من ينخرط في حكومة ظالمة، أو يقوم بمديح الظالمين والثناء عليهم وهو يرتدي الزيّ المقدّس لرجال الدين، ويُعتبر من وعّاظ السلاطين، فإنّه سيكون منبوذاً، وسيطلق عليه اسم الملّا المتسيّس أو الزّنديق أو المتنكّر لمبادئ دينه، وهم في ذلك غير مخطئين في الواقع. أمّا إذا اختار شخص أن يسلك طريق السجن والتشرّد والنفي وغير ذلك، وانتفض على وعّاظ السلاطين، فإنّه، وللأسف، كان يُعتبر منبوذاً أيضاً في نظر هؤلاء، بل وأحياناً كانوا يوصمونه بالعمالة للأجنبيّ. والجدير بالذّكر أنّ هذه

المجموعة كانت تمتلك بعض السيطرة والهيمنة في الحوزات العلميّة. وقد كتب سماحة الإمام في آخر رسالة له مخاطباً رجال الدّين والحوزات العلميّة، وواصفاً تلك المجموعة بقوله:

«في بداية الكفاح الإسلاميّ عندما كان شخص يصف الشاه بالخائن كان يسمع جواباً سريعاً بأنّ الشاه شيعي. فكان بعض الرجعيين ممّن يتزيّون بزيّ العلم والقداسة، يَعتبرون كلّ شيء حراماً ولَم يكن باستطاعة أحد الوقوف بوجه هؤلاء. لقد عانى والدكم العجوز من هؤلاء المتحجّري العقول ما لم يعانِه من الضغوط والصعوبات التي كان الآخرون يفرضونها عليه. وعندما استتبّ الأمر لشعار الفَصل بين الدّين والسياسة، وأضحت الفقاهة في منطق الجُهلاء الاكتفاء بالمسائل الفرديّة والعباديّة، ولم يُسمح للفقيه قسراً باختراق تلك الحدود وبقي أسير هذا الحصار، ولم يُؤذن له بالتدخّل في السياسة ولا الخوض في شؤون الحكم، عندئذٍ أصبحت حماقة رجال الدّين في معاشرتهم للناس فضيلة. وكما قال البعض فإنّ رجل الدّين لم يكن محترماً ومعزّزاً إلّا إذا غَرِق في وحل الحماقة من رأسه حتى أخمص قدَميْه، وإلّا فكان سيُدعى بالعالم المتسيّس أو رجل الدّين الحاذِق والمخادع الذي يَتعامل بالخديعة والمكر»[1].

وفي موضع آخر، يقول سماحته:

«بالطّبع كان العديد من النّاس وأكثر أهل العلم ورجال الدّين يُؤمنون بأنّه ليس هناك أيّة علاقة تربط بين الإسلام وبين السياسة، وأنّ الإسلام بعيد كلّ البعد عن السياسة... وكان

---

(1) **صحيفة النور**، ج21، ص 91.

إذا أُريد الانتقاص من أيّ واعظ يكفي أن يُتَّهَم بأنّه واعظ سياسيّ. كانوا يقولون بأنّ الإسلام منفَصل عن السياسة ولا شأن له بها، فالدّين في وادٍ والسياسة في وادٍ آخر»[1].

ويبدو أنّ المساعيَ الحثيثة **للإمام الخمينيّ** كانت تنصبّ على التصدّي لهذه النّظرة والخروج من تلك الأجواء المشحونة والمسمومة.

أمّا النّقطة الجديرة بالذّكر ههنا، فتتمثّل في التمييز بين المنادين بفَصل الدّين عن السياسة وحصر وظائف الدّين في نطاق القضايا المعنويّة والفرديّة، وبين أولئك الذين يحرّمون ممارسة الحكم في زمن غَيبة الإمام المعصوم، معتبرين أنّ ذلك هو من حقّ المعصومين فقط، وبذلك أحجموا عن التدخّل لإقامة الحكومة. والحقيقة، أنّ التفاوت بين هذيْن الفريقيْن هو أنّ أعضاء الفريق الأوّل ـ الذي سنخصّص هذا الفَصل للحديث عنه ـ لا يُوافقون حتى على تدخّل المعصوم (ع) في الأمور السياسيّة، مبرّرين حكومة **الرّسول** (ص) والإمام (ع) بأنّها أمر متعلّق بعصمتهما وبالوحي الإلهيّ.

وينبغي دحض نظرية الذين يعتقدون أنّ جوهر الدّين هو جوهر غير سياسيّ، من دون أن يَضعوا فرقاً في نظرتهم تلك بين زمان الحضور وزمان غيبة الإمام.

فعلى سبيل المثال، يمكننا توضيح موقف أصحاب الرّأي المذكور ـ سواء أكانوا من الشيعة أم من أهل السنّة ـ من خلال ما قاله **الشيخ محمّد عبده** الذي انكوى بنيران السياسة، حيث قال:

«أعوذ بالله من السياسة ومن كلمة السياسة ومعنى السياسة،

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 239.

وكلّ حرف يُلفَظ في كلمة السياسة، وكلّ فكرة تَخطر على البال بطريق السياسة، ومن كلّ أرض تُذكر فيها السياسة ومن كلّ إنسان يتحدّث في السياسة أو يُعلّم بها أو يُفكّر فيها. فمن مشتقات السياسة (ساسَ يَسوسُ سائسٌ ومَسَوّس)»[1].

وعلى الرّغم من أنّ **الشيخ محمّد عبده** لم يُبيّن في كلامه المذكور أنّه قد اعتزلَ السياسة، لكنّ هناك الكثير من المتديّنين الشيعة الرّجعيّين كانوا يَعتبرون الواعظ السياسيّ واعظاً زنديقاً.

ومع أنّ الثورة الإسلاميّة في إيران أوجدت تحوّلاً ثقافيّاً عظيماً اضطرّ معها أنصار نظريّة فَصل الدّين عن السياسة إلى الانكفاء والعزلة واتّباع منهج «التقيّة»، إلّا أنّ جذور تلك الفكرة الباطلة لمّا تُستأصل بعد، بل كانت تَضع بصماتها القبيحة على كلّ زاوية ورُكن متى سنحت لها الفُرصة. ولذلك نجد أنّ سماحة الإمام وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة كان مضطرّاً للتنويه إلى خطر تلك الفكرة وأخذ يَجتهد في تفنيدها. وتؤيّد هذه الحقيقة عبارته التي ذكرها في وصيّته السياسيّة ـ الدينيّة والمؤرّخة في سنة 1982م[2]:

«عندما كان أحدهم يتحدّث في الحكومة الإسلاميّة أو السياسة فكان كما لو أنّه ارتكب معصية أو إثماً كبيراً، أمّا لفظة الواعظ السياسيّ فكانت تعادل الواعظ الزّنديق، وما زال الأمر كذلك حتى الآن»[3].

---

(1) الإمام الشيخ محمّد عبده، ***الأعمال الكاملة***، ج3، ص 116.

(2) كان سماحة الإمام الخُمينيّ قد ثبّت تاريخ تدوين وصيّته في آخرها وهو 14 ـ 2 ـ 1983م الموافق لـ الأوّل من جُمادى الأولى سنة 1403هـ.

(3) **صحيفة *النور***، ج21، ص 170.

وواضح أنّ الاتّهام بارتكاب المعصية كان يصدر عن جماعة المتديّنين السّطحيّين الذين يعتقدون بأنّ التدخّل في الشؤون السياسيّة هو من أكبر المعاصي، وذلك، بالطّبع، وفقاً لمفهوم السياسة المذكور أعلاه.

وفي وقتنا الحاضر أيضاً، هناك من يُبرّر اعتزاله السياسة أو ثمّة من يريد إقصاء منافسيه من الساحة السياسية فيلجأ إلى وصم السياسة بالأوصاف المذكورة، وذلك في محاولة منه للبحث عن تفسيرات للتعريف المطروح آنفاً تُعجب الآخر، وكذلك التذرّع بالأخطاء التي تصدر عن بعض رجال الدّين أو المسؤولين في النّظام للاستدلال على صحّة ما يَزعم.

لقد قمنا حتى الآن بالإشارة إلى المفهوم المتداول عن السياسة والمقبول من قبل عموم الساسة المحترفين، وهو المفهوم الذي كان وسيلة لخداع السّذج أو تَغافلهم عنه، وهو المفهوم نفسه الذي يتبنّاه الساسة الغربيّون في تَصريحاتهم المختلفة.

وفي مجال الفكر الشرقيّ والإسلاميّ أيضاً ثمّة تعريفات مختلفة للسياسة، سنقوم هنا بالإشارة إلى بعضها من أجل الوقوف على عمق التّعريف الذي قدّمه سماحة الإمام.

ذكر **العلّامة دِهخُدا** صاحب المعجم الكبير المعروف بـ **«لغتنامه دهخدا»** المعاني التالية لكلمة «السياسة» مشيراً إلى المراجع التي اعتمدها في ذكر تلك المعاني:

> **«حراسة وحماية المُلك (*غياث اللّغات*)؛ الحكومة والرئاسة والحكم (*ناظم الأطبّاء*)؛ المصلحة والتّدبير (*اسكندرنامه*)؛ التّعذيب والعذاب والعقوبة (*ناظم الأطبّاء*)؛ منع النّاس من ارتكاب الفسق وذلك من خلال تَخويفهم وضربهم (*غياث***

اللّغات)؛ **العدالة (*ناظم الأطبّاء*)؛ إجراء الأحكام وتطبيقها عبر استخدام العدل والأذى والتّعذيب»**[1].

أمّا **ابن خلدون** فيُسمّيها دسيسة من أجل منع الاعتداءات وترسيخ أسس العدالة الاجتماعيّة. ويَعتبر **الميرزا النائينيّ** السياسة بأنّها وسيلة لإحقاق الحقّ ومنع الاعتداءات والتّجاوزات والظّلم والفساد[2]. ويقول عنها **ابن عقيل**: «إنّها شيء (أو عملٌ) يَقترب النّاس به إلى الصّلاح ويَبتعدون عن الفساد»[3].

ونلاحظ في بعض المعاني التي وردت في معجم «(دهخدا» وكذلك جميع التعريفات الأخرى المذكورة، إشارتها جميعاً إلى موضوع «منع الفساد» أو «إحقاق الحقّ» أو «منع وقوع الظّلم»، والتي يمكن اعتبارها غاية من غايات السياسة، مثل إدارة المدُن، والوصول إلى السّلطة والحكم من أجل إعطاء الناس حقوقهم، ودفع الظّلم والفساد.

وقد اهتمّت هذه التعريفات بالغاية والهَدف بشكل موسّع بحيث إنّها، أحياناً، لم تكن تحوي غير ذلك، ويُعتبر تعريف **ابن عقيل** من هذا الطّراز.

«السياسة» من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

لا تتشابه التّعابير التي أطلقها **الإمام الخميني** على مفهوم «السياسة» ولا التّفاسير التي قدّمها عنها. فأوّل تَعريف قدّمه ورد في

---

(1) **معجم *دهخدا***، ج29، ص 741.

(2) صحيفة **جمهوري إسلامي** *(الجمهورية الإسلامية)*، العدد الصادر في 11 ـ 5 ـ 1990م، ص 10.

(3) باقر شريف القريشي، ***النظام السياسيّ في الإسلام***، ص 1.

محاضرة له ضمن حلقات الدّرس التي كان يُقيمها في **النّجف الأشرف**، حيث قال:

ما هي السياسة في اعتقادكم؟ إنّها تَعني علاقة الحاكم بالشعب، وعلاقة الحاكم مع سائر الحكومات؟ إنّها تَعني دفع المفاسد الموجودة؟ السياسة تَعني كلّ ذلك»[1].

ويشير ظاهر التّعريف المذكور إلى بعض مصاديق السياسة (وبالتالي من المحتمل وجود مصاديق أخرى لها)، إلّا أنّ الإشارة إلى تلك المصاديق تُبيّن، على الأقلّ، أهميّتها في نظر الإمام. وبقدر تعلّق الأمر بالمفهوم، فإنّ التّعريف المذكور يَجمع التعريفات المنقولة عن علماء الشّرق. ومن بين المصاديق الثلاثة التي ذكرها **الإمام الخمينيّ** خلال تَعريفه للسياسة، يشير الأوّل والثاني منهما إلى الحكم وعلاقته بالآخرين، في حين يشير المصداق الثالث إلى موضوع دفع الفساد الذي يُمثّل الغاية والهدف من ممارسة السياسة في رأي البعض.

ونلاحظ كذلك أنّ الإمام لم يُشِر في تَعريفه إلى مسألة الاستيلاء على السلطة أو الحفاظ عليها بواسطة الخداع والفساد، أمّا قوله «دفع الفساد» في التّعريف المذكور فلا مجال للظنّ باشتماله على مثل تلك المصاديق.

وعلى الرّغم من أنّ كلمة (الفساد) ضمن إطار الدين أو النظام العقديّ تشتمل على مفهوم أوسع من (الفساد) في العُرف العام، بيد أنّ ما يستشفّ من ظاهر تَعبير **الإمام الخمينيّ** يُشير إلى أنّنا لو عرّفنا الفساد بمعناه العُرفي عندئذٍ يمكن أن يكون للمفهوم المذكور تطبيقاً في البلدان غير الإسلاميّة وكذلك البلدان غير التوحيديّة.

---

(1) **صحيفة *النور***، ج1، ص 239.

ومع هذا، فإنّ المفهوم المذكور للسياسة مقبول إلى حدّ ما من قِبَل الإمام، لكنْ ليس بالضرورة أن يكون هذا النمط من السياسة ممتزجاً بالدّين من منظار الآراء الدينيّة المختلفة.

إنّ النّظرة التي تَعتبر حقيقة الدّين مقتصرة على العلاقة الشخصيّة بين الإنسان وربّه، أو اعتبار غاية الدّين، بشكل عامّ، تتلخّص في ضمان السعادة الأخرويّة للإنسان، وأنّه لا علاقة تَربطه بالحياة الدّنيا على الإطلاق، وأنّ عليه التغاضي عن صلاح الأمور أو فسادها في الحياة الدّنيا إلّا في بعض المواضع الخاصّة، تلك النّظرة وإن كانت لا تعتبر السياسة فعلاً محرّماً ولا ممارستها فسقاً، غير أنّها مع ذلك تحاول عدم إقحام السياسة داخل النّسيج الدّينيّ وتنأى بالدّين عن مثل تلك الأمور «الزائدة» التي «تحول دون الوصول إلى الكمال المعنويّ».

يفسّر سماحة الإمام هذا الرأي بقوله:

«يَجب أن لا يقول الجاهلون: ما علاقة الإسلام بالسياسة والحكومة وإدارة البلاد، فهذا من اختصاص السّلاطين ورؤساء الجمهوريّة وأهل الدّنيا»[1].

هذا، ويمكننا أن نَعزو سبب تبلوّر تلك النظرة عن الدّين إلى عوامل داخليّة وخارجيّة. أمّا العوامل الداخليّة فقد تكون الآراء الصوفيّة والعرفانيّة التي برزت خلال القرون التي تَلت ظهور الإسلام دفعت المجتمع الإسلامي إلى هوّة **الفردانيّة**. وتشير السيرة العمليّة لمعظم أهل التصوّف والعرفان إلى اعتزالهم عالم السياسة، والدّليل على ذلك هو التفاسير التي قدّمها أولئك عن النصّوص الدينيّة

---

(1) **صحيفة النور**، ج20، ص 20.

وخاصّة القرآن الكريم. فقد أوّلوا كلّ الآيات المتعلّقة بإصلاح المجتمع وتنظيم الشؤون الاجتماعيّة للمسلمين الواردة في القرآن الكريم، وفسّروها على أنّها مجرّد أمور معنويّة لا غير.

في توضيحه لهذه المسألة، يقول سماحة الإمام:

«... ولا بدّ لنا من أن نقول بأنّ الإسلام بدأ غريباً وما زال غريباً كذلك. لقد كان الإسلام وما زال غريباً منذ ظهوره، لم يَعرف أحد الإسلام على حقيقته بعد. فالعارف يُفسّر «الإسلام» على أنّه مجرّد معان عرفانيّة أو غَيبيّة»[1].

أمّا العامل الخارجيّ لتلك النّظرة عن الدّين فيعود إلى آراء المتكلّمين وعلماء الأديان الأخرى وخاصّة المسيحيّة. وبالنسبة إلى السؤال القائل: «هل كانت تعاليم السيّد المسيح تصطبغ بصبغة اجتماعيّة أم أنّها كانت مجرّد قِيَم روحانيّة يتقرّب بها الإنسان إلى الله سبحانه؟» فإنّنا لن نعلّق عليه هنا، فما يُهمّنا الآن هو عملية تحوّل الكنيسة المسيحيّة خلال الفترات المتأخّرة، وبحث مسيرة الفكرة أو النّظرة المسيحيّة حول العلم والسياسة، ثمّ موقع الدّين في كلّ منهما (العلم والسياسة) والتي تشير إلى تخلّف الكنيسة عن هذيْن المجاليْن.

في ما يتعلّق بتخلّف الكنيسة المحرَّفة ماضياً وحاضراً عن المضماريْن المذكوريْن، وما إذا كان عملاً صحيحاً أم باطلاً، فهو سؤال آخر ليس مجال بحثه الآن؛ ولكن على أيّ حال، فإنّ فكرة «الفَصل بين الدّين والسياسة» وفَصل «الدّين عن العلم» تُعتبر مشهداً من مشاهد المصالحة والتوزيع العادل للسلطة بين «الحكّام» و«العلماء» و«المتديّنين» على السّواء. والحقيقة أنّ الكنيسة كانت ترى في خصوصيّة «الإيمان» بأنّها «غير عقلانيّة»، وعلى هذا كانت تفسّر

---

(1) **صحيفة النور**، ج1، ص 238.

القضايا العلميّة الموجودة في الكتب المقدّسة على أنّها حقائق نسبيّة وبيانات رمزيّة وتشبيهيّة، حتى تمّ اعتبار مجال العلوم الدّقيقة والعلوم الإنسانيّة (ومنها السياسة) مجالاً منفصلاً عن الدّين. وحتى **كانط** الذي لم يستطع إنكار وجود الله سبحانه، وكان يبحث عن موقع للإيمان الدينيّ، كان يعتبر ذلك مبدأً بديهيّاً ووليداً للنظام الأخلاقيّ[1].

في معرض دحضه آراء المسيحيّين حول **السيّد المسيح**، يقول سماحة **الإمام الخمينيّ**:

«حتى النّبيّ عيسى (ع) لم يكن كما يظنّ أتباعه أنّه كان يهتمّ بالقِيَم الروحيّة فقط، فقد كان مأموراً بالاعتراض منذ اليوم الأوّل لنبوءته، منذ أن كان وليداً، حيث كان يُردّد عبارة: وآتانيَ الكتاب»[2].

وخلافاً للنّظرة أعلاه حول الدّين، فإنّ نظرة الإمام لم تكن نظرة تفكيكية على الإطلاق، بل كانت للدّين مكانة خاصّة في فكره، فهو يشمل سعادة الدّنيا والآخرة، وبيان الأحكام الظاهريّة والباطنيّة والأمور الماديّة والمعنويّة جميعاً. وبشكل عامّ، فإنّ في الدّين بيان كلّ شيء له أدنى دخل بسعادة الإنسان.

ويتابع سماحته حديثه فيقول:

«من يُلقي نظرة إجماليّة على أحكام الإسلام وشموليّتها جميع شؤون المجتمع، ويُطالع موضوع العبادات التي تمثّل تكاليف العباد تجاه خالقهم، كالصلاة والحجّ (على الرّغم من أنّ هذيْن العمليْن كذلك يشتملان على الكثير من الأمور الاجتماعيّة والسياسيّة المتعلّقة بالحياة والمعيشة في الحياة

---

(1) آيان باربور، *العلم والدّين*.

(2) **صحيفة *النور***، ج20، ص 158.

الدنيا)، وكذلك القوانين الاقتصاديّة والتشريعيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، فسوف يُلاحظ أنّ الإسلام ليس مجرّد أحكام عباديّة وأخلاقيّة، كما قد يظنّ الكثير من الشباب وحتى كبار السنّ من المسلمين... لقد جاء الإسلام لإقامة حكومة عادلة، إضافة إلى أنّه يتضمّن كلّ القوانين المتعلّقة بالضرائب وبيت المال... وقوانين الجزاء والقضاء والحقوق والجهاد والدّفاع والاتّفاقيّات المبرمة بين الحكومة الإسلاميّة وبقيّة الدّول الأخرى»[1].

ولعلّ مصدر نشوء فكرة الإمام وتصوّره شموليّة الدّين، إضافة إلى آرائه الأخرى الخالصة التي كان يُؤمن بها والبعيدة عن الأوهام التي تُنسب إلى الدّين، وهي آراء لطالما كان يستدلّ بها، أقول، لعلّ مصدر نشوء تلك الفكرة هي الرّوايات التي أوردها تأييداً لتصوّره حول مفهوم شموليّة الدّين.

عن مرازم عن **أبي عبد الله** (ع) أنّه قال:

«إنّ اللهَ تَباركَ وتَعالى أنزلَ في القرآن تِبيانَ كُلّ شيءٍ حتى واللهِ ما تَرَكَ اللهُ شَيْئاً يَحتاجُ إليهِ العِبادُ، حتى لا يستطيع عبدٌ أنْ يَقول: لَوْ كانَ هذا أُنزِلَ في القرآن، إلّا وقَد أنْزَلَهُ اللهُ فيه»[2].

ورُوي أيضاً عنه (ع) أنّ أمير المؤمنين (ع) قال:

«الحمد للهِ الذي لم يُخرجني من الدّنيا حتى مكّنني من بيان كلّ ما يحتاج إليه الناس»[3].

---

(1) الإمام الخُمينيّ، *كتاب البَيع*، ج2، ص 460.

(2) محمّد بن يعقوب الكلينيّ، *أصول الكافي*، ج1، ص 59.

(3) الملّا محسن الفيض الكاشاني، *كتاب الوافي*، ج1، ص 61.

ومهما يكن من أمر فإنّ هذه الرّوايات المذكورة وأشباهها كانت وما زالت تَرِدُ على ألسنة العديد من الفقهاء والمفكّرين في علم الكلام، لكنّهم جميعاً استنبطوا منها أنّها أحكام فرديّة للدّين لا تتجاوزها إلى الشؤون الاجتماعيّة.

وفي تصوّر سماحة الإمام أنّ الإسلام يَهدف إلى خلق فرد «محبّ للعدل»، «كَريم الخُلُق»، «ناشر للعدل» و«صاحب معارف دينيّة»، ليصبح إنساناً وقوراً في صورة بشر عندما يُغادر إلى العالم الآخر[1]. ويرتبط المفهوم الأخير عن الدّين الذي أعاره كلّ اهتمامه، بالتّعريف المذكور عن السياسة.

وفي ضوء المقارنة بين مفهومَي الدّين والسياسة اللذين طرحهما **الإمام الخمينيّ**، نجد أنّ مفهوم الدّين هو أعمّ من مفهوم السياسة ويحتويه، ذلك لأنّ الدّين يتضمّن الجانب الشخصيّ والفرديّ أيضاً. وإذا كان ذلك هو نهاية المطاف، فإنّ تَعبير «احتواء الدّين للسياسة» يبدو أصحّ من «التوأمة بين الدّين والسياسة».

ولطالما استخدم التّصوّريْن المذكوريْن أعلاه حول الدّين والسياسة في العديد من المواقف واضعاً البعد السياسيّ للدين وبعده غير السياسي في حالة مواجهة.

وكان سماحته يحمل، على الدوام، نظرة ثابتة عن مفهوم الدّين وشموليّته، وعلى هذا الثبات العقدي في تصوّره شموليّة الدّين وأهدافه كانت تستند أُسس ممارسته للسياسة. وأمّا ما يتعلّق بالسياسة، فعلى الرّغم من عدم اعتراضه على التّعريف المذكور سابقاً، وأنّه غالباً ما كان يستخدم لفظة السياسة ـ كما قلنا ـ بالمفهوم المذكور، لكنّه، في الوقت نفسه، كان يُقدّم تَعريفاً آخر لها

---

(1) **صحيفة النور**، ج1، ص 238، 239.

هو ذلك المفهوم العقدي الذي ينضوي تحت لواء «مدرسة فكرية».

في ما يلي نَنقل كلام الإمام بهذا الشأن وإن كان مفصّلاً بعض الشيء وذلك لأهميّته:

«تمثّل هذه السياسة [سياسة الحكومات غير الدينيّة] أحد أبعاد السياسة التي كان يَنتهجها الأنبياء والأولياء في السابق والعلماء المسلمون في الوقت الحاضر. لكنّ الإنسان لا يمتلك بعداً واحداً ولا المجتمع كذلك. ليس الإنسان مجرّد حيوان تقتصر شؤونه على الأكل والشّرب فقط. فالسياسة الصحيحة، إن وُجدت، ستَقود الأمّة وتسوقها ضمن بُعد واحد وهو البعد الحيوانيّ، بيدَ أنّ هذه سياسة مجتزأة مقارنة بالسياسة الشمولية التي أقرّها الإسلام للأنبياء والأولياء. فأولئك كانوا يَهدفون إلى هداية الأمم في جميع المصالح المقرّرة للإنسان أو المجتمع. فالسياسة إذاً هي هداية المجتمع وسَوقه مع الأخذ بعين الاعتبار جميع مصالحه، وكذلك جميع الأبعاد الخاصّة بالإنسان والمجتمع معاً، فتَهديهما إلى ما فيه صلاحهما وخيرهما، صلاح الأمّة والأفراد معاً، وهو ما أُنيط بالأنبياء وليس بإمكان الآخرين ممارسة مثل هذا النّوع من السياسة»[1].

يُعتبر هذا التّعريف للسياسة أكثر شموليّة مقارنة بالتّعريف السابق الذي نُقِل عن الإمام[2]، بل ويبدو للوهلة الأولى متناقضاً معه، لكنّنا حين ندقّق أكثر في هذيْن التعريفين ستتجلّى لنا نقطة مهمّة وهي أنّهما يحظيان بالمقبولية كلّ حسب موقعه. عندذاك سنتبيّن انسجام العقيدة والرؤية بين سماحة **الإمام الخمينيّ** في تَعريفه الثاني للسياسة، وبين

(1) **صحيفة النور**، ج13، ص 217، 218.

(2) أنظر: تَعريف *(السياسة) من وجهة نظر الإمام الخُمينيّ*، في هذا الكتاب.

الشهيد آية الله حسن مدرّس في عبارته الشهيرة **«إنّ ديننا هو عين سياستنا وسياستنا هي عين ديننا»**.

وبالإمكان إيجاز التّعريف الشامل الذي طرحه سماحة الإمام عن السياسة في عبارة واحدة وهي الهداية نحو الله سبحانه، أمّا ممارسة سياسة تلك الهداية فهي من اختصاص الأنبياء وأتباعهم. وتشير هذه النّقطة إلى التواصل والترابط والتشابك بين الدّين والسياسة وذلك لأنّ الدين في بعض التعريفات يُعادل السياسة، وفي بعضها الآخر هو أضيق منها مجالاً. وكما سيأتي فيما بعد فإنّ المقصود من «التوأمة بين الدّين والسياسة» هو اندماج هذا المفهوم عن «السياسة» مع «الدّين».

ويتّضح من بحث التّعريفيْن المنقوليْن عن سماحة الإمام حول السياسة أنّ مقصوده من التّعريف الأوّل هو نفي المساوئ المنسوبة إلى السياسة والاكتفاء ببيان بعض الأمثلة، في حين أنّ التّعريف الثاني يُعتبر تعريفاً جامعاً وكاملاً ويستحقّ الاستناد إليه باعتباره تصوّره الأصليّ عن السياسة. وبتعبير اصطلاحيّ، فإنّه يُشير في التّعريف الأوّل إلى أنّ السياسة تمثّل علماً بشريّاً وتجربة إنسانيّة غير ذات قيمة خاصّة، أمّا في تعريفه الثاني فإنّه يَعتبرها ذات قيمة وأهميّة، لذلك نراه يقدّمها على أنّها مفهوم قِيَمي.

وهنالك العديد من التعريفات الأخرى التي نُقلِت عن الإمام حول طبيعة العلاقة بين الدّين والسياسة، وكلّها تؤيّد ما قلناه. وفي ما يلي بعض الأمثلة:

«تالله إنّ الإسلام كلّه سياسة، لقد أساؤوا تَعريف الإسلام. فسياسة المدُن مستلهمة من الإسلام»[1].

---

(1) **صحيفة النور**، ج1، ص 65.

بعد الإيضاحات التي قُدّمت عن مفهوم الدّين والسياسة، آن الأوان لشرح وتحليل عنوان هذا الفصل.

مفهوم التوأمة بين الدّين والسياسة

لا بدّ من القول بشكل موجز بأنّه لا وجود لأيّ منهج سياسيّ صحيح وكامل في رأي المفكّر موضوع البحث إلّا إذا كان نابعاً من الدّين، ويكون هذا الأخير محتوياً عليه وراعياً له. هذا من ناحية، أمّا من الناحية الأخرى فلا يمكن العثور على أيّ حكم دينيّ يَبقى محافظاً على كماله وثباته ما لم يتطرّق إلى السياسة.

ومن هنا فإنّ أيّ حكم دينيّ هو حكم سياسيّ بالإضافة إلى كونه حكماً دينيّاً، وكلّ سياسة صحيحة هي جُزء من الدّين، بل هي الدّين نفسه.

ولعلّ التوضيح الذي قدّمه **الإمام الخمينيّ** في ذكره خصائصَ الدّين الإسلاميّ يُشير بوضوح إلى المقصود من السطور السابقة.

وفي وصيّته السياسيّة ـ الدينيّة يقول ما يلي:

«الإسلام دين يَختلف عن الأديان غير التوحيديّة، فهو يعتني بجميع الشؤون الشخصيّة والاجتماعيّة والماديّة والمعنويّة والثقافيّة والسياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة، إضافة إلى إشرافه على تلك الشؤون، ولَم يَترك أيّ نقطة مهما بدت صغيرة يمكن أن تَلعب دوراً في تربية الفرد أو المجتمع والتقدّم الماديّ والمعنويّ، كما ينبّه الإسلام إلى جميع المشاكل والعوائق التي قد تَقف في طريق تكامل المجتمع أو الفرد، ساعياً إلى إزالتها»[1].

---

(1) **صحيفة النور**، ج21، ص 176.

على هذا الأساس، ينبغي على الدّين أن يَنظر إلى السياسة نظرة إيجابيّة من أجل الحفاظ على جوهره، لأنّ السياسة والدّين في التّعبير المذكور يُمثّلان حلقتين موصولتين ببعضهما البعض، بحيث إنّ انفكاك أيّ منهما عن الآخر يعني انهيارهما معاً.

وبالنّظر إلى هذه الضرورة، فإنّ «من ينكر السياسة الدينيّة» إنّما يُنكر الإسلام برُمّته، وإلى هذه النّقطة بالذّات يُشير الإمام بقوله:

«من يقول: ما للإسلام والحياة؟ إنّما يُعلن بذلك الحرب على الإسلام، إنّه جهل بالإسلام؛ نعم إنّ القول «ما دخل الإسلام بالحياة»؟ يعني الحرب ضدّ الإسلام»[1].

بالمآل، فإنّ النّظرة الدينيّة لا تستكين لأيّ نوع من أنواع المصالحة بين الدّين والسياسة، وتَرى أنّه إذا لم يَقم الدّين بلجم السياسة، فإنّ السياسة الشيطانيّة ستَعمل على تَدمير الدّين وإزالته، أو ربّما ستقوم بإخضاعه لها على أدنى تَقدير. حتى المعارف أو الأحكام الدينيّة التي قد تبدو فرديّة أو عرفانيّة أو عباديّة في ظاهرها لا تَدعو أبداً إلى اعتزال السياسة أو الابتعاد عنها، وهي ليست منفصلة عن السياسة أو منعزلة عنها، بل لا تَرى كمالها في الابتعاد عن السياسة مطلقاً.

وخير دليل على هذا القول هو سيرة الشخصيّات الدينيّة العظيمة. **فالإمام علي** (ع) كان مثال الرّجل العابد إلى جانب كونه رجل سياسة أيضاً، وكان محارباً جسوراً لم تُثنه عبادته أو تَهجّده في اللّيل عن الحضور في الميادين الاجتماعيّة. وفي الوقت الذي كان يصف الدّنيا

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 165.

بأنّها لا تساوي «**عَفْطَةَ عَنْز**»[1] واكتفى منها بلباسيْن خَرقيْن وقرصيْن من الخبز[2]، لم يتورّع (ع) عن قبول الخلافة، وترسيخ أُسُس العدالة الاجتماعيّة في الإطار السياسيّ. وبالنسبة إلى هدايا الخليفة الثالث **عثمان بن عفّان** إلى بعض الأفراد، يقول **الإمام علي** (ع):

«وَاللهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ، وَمُلِكَ بِهِ الْإِمَاءُ، لَرَدَدْتُهُ»[3].

وتشير سيرة سماحة **الإمام الخمينيّ** وهو التّلميذ الصّدّيق لمذهب آل البيت (ع)، إلى سعيه في الجمع بين الدّين والسياسة. لقد كان خلافاً لكلّ العارفين الذين ليسوا على وفاق مع السياسة، ولا يُكلّفون أنفسهم الخروج من خلوة العبادة إلّا للضرورة القصوى. وفي الوقت نفسه، كان على النّقيض من رجال السياسة الذين لا يَجدون وقتاً كافياً أو ميلاً وإنّ قلّ نحو العبادة والعرفان. وقد عزّز هذا النهج فكرتهم الخاطئة القائلة بعدم إمكان الجمع بين هذيْن الأمريْن. وخلافاً لكلا النهجين، كان سماحة الإمام أنموذجاً بارزاً وأسوة حسنة في ميدان السياسة، إضافة إلى أنّه كان ذا رأي حصيف في العرفان النّظري وسالكاً واصلاً في العرفان العمليّ.

بطبيعة الحال، وبقدر تعلّق الأمر بسماحته فإنّ فترة ممارسته السياسة من جهة وفترة العرفان من جهة أخرى، لم تكونا فترتيْن مختلفتيْن ومنفصلتين في حياته حتى يظَنّ المرء أنّه طار من غصن

---

(1) «. . . وَلَأَلفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْز» .*نهج البلاغة*، الخطبة الثالثة (المعروفة بالشّقشقيّة).

(2) «أَلَا وَإِنَّ إِمامكُمْ قَدِ اكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطِمْرَيْهِ، وَمِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصَيْهِ» .*نهج البلاغة*، الكتاب الخامس والأربعون (إلى عثمان بن حَنيف الأنصاريّ).

(3) *نهج البلاغة*، الخطبة الخامسة عشرة.

العرفان ليَحطّ على غُصن السياسة، بل إنّه في الوقت الذي كان يدرس فيه العرفان عند **آية الله شاه آبادي**، كان يَحضر جلسات مجلس الشورى الوطني كمتفرّج متابع للنقاشات التي كانت تدور فيه. وفي الفترة التي كان يُدرّس خلالها تلك الموضوعات والمصنّفات العرفانية، أصدر سماحته بياناً دعا فيه الجميع إلى الجهاد والانتفاضة في سبيل الله[1].

وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة كذلك، لم تَمنعه كثرة المراجعات والأعمال السياسيّة عن شؤونه العباديّة، فظلّ يُداوم على إقامة صلاة اللّيل حتى آخر ليلة من عمره، عندما كان مريضاً طريح الفراش، ويَشهد على ذلك امتناعه عن لقاء أيّ شخص خلال شهر رمضان المبارك بهدف اهتمامه بتهذيب نفسه وتزكيتها، وهي شواهد تبيّن بوضوح سعيه المبارك للتوأمة بين العرفان والسياسة وعبادة اللّيل وسَبْحه في النّهار. وتجدر الإشارة إلى أنّ معظم القصائد الشعريّة العرفانيّة التي كتبها إنّما نُظمت بعد انتصار الثورة الإسلاميّة.

نظريّة رئيسة أخرى حول ارتباط الدّين بالسياسة

هناك نظريّة رئيسة أخرى يتداولها المفكّرون المسلمون، تَدعو إلى الرّبط بين الدّين والسياسة، وتقول بأنّ الدّين لا يحتوي إلّا على بعض التعليمات السياسيّة، وتقديم الاستراتيجيّات العامّة وبعض النّماذج الثانويّة، لذا، فإنّ تقديم نظريّة سياسيّة أو التدخّل الواسع في التفاصيل ليس من وظائف الدين.

وقد كتب أحد المؤلّفين المعاصرين محاولاً الفصل بين رأي

---

(1) **صحيفة *النور***، ج1، ص 3.

الإمام والرّأي الآخر ـ بشكل عامّ، ومن دون الإشارة إلى أصحاب الرّأيَيْن المذكوريْن ـ قائلاً:

«لا شكّ في أنّ الموضوع الذي كان، إلى حدّ كبير، مثار جدل ونقاش في أوساط المفكّرين المسلمين خلال القرنيْن الماضييْن، هو هل توجد في الكتاب أو السنّة «نظريّة سياسيّة» إلى جانب «التّعاليم السياسيّة»، أم أنّ ذينك المصدريْن لا يَشتملان سوى على هذه الأخيرة فقط (أي التّعاليم السياسيّة)؟ وفي هذه الحالة، هل يقتصر بيان التّعاليم السياسيّة المذكورة على الأصول الأخلاقيّة والقِيَم أم أنّها تضمّ في ثناياها شكل الحكومة وتفاصيلها؟ وقبل ذلك لا بّد لنا أوّلاً من تَحديد المقصود بالنظريّة السياسيّة.

فإذا أردنا تَعريف النظريّة السياسيّة جنباً إلى جنب مع هَدفها فحينئذٍ نقول بأنّ النظريّة السياسيّة هي نظريّة تهدف إلى تقديم رؤية شاملة عن المجتمع السياسيّ، بمعنى أنّها نظريّة سياسيّة تقوم بتحديد اللّاعبين الرئيسين في الحياة السياسيّة بالإضافة إلى العوامل والأُطُر البنّاءة التي تنطوي عليها، وتوضّح طبيعة العلاقة السياسيّة بين القوى إلى الحدّ المطلوب... وفي هذا السياق، يعتقد البعض بأنّ مصادر الوحي الإسلاميّة تتضمّن نظريّة سياسيّة ذات طابع خاصّ، وأنّها تُجيب عن الأسئلة التي تُثار عادةً في النظريّات السياسيّة، وأنّ من واجب المسلمين تبنّي هذه النظريّة فقط كقاعدة لفكرهم وبحثهم في شتّى القضايا والإجراءات واتّخاذ القرارات.

في المقابل، يوجد فريق آخر يُنكر وجود أيّ نَوع من أنواع النّظريّات السياسيّة سواء في الكتاب أم في السنّة، فهي بحسب رؤية هذا الفريق، مسألة لا تتناسب مع جوهر ووظائف هذين المصدرين. ويؤمن هؤلاء بوجود تعاليم سياسيّة في الكتاب والسنّة وليس نظريّة

سياسيّة، وأنّ هذيْن المصدريْن قد طرحا تعاليم تتجاوز الإطار الإسلاميّ»[1].

ويتابع المؤلّف المذكور بحثه فيشير إلى نقطة مفادها: «هل يَجب، أساساً، استنباط الملامح العامة للنظريّة السياسيّة من الدّين أم لا؟». ثمّ ينوّه إلى أنّ البعض يقول بأنّ الشيء الوحيد اللّازم هنا هو عدم مغايرة الحكومة للدين في الشكل السياسيّ والتفاصيل السياسيّة، من دون أن يعني ذلك التطابق.

بطبيعة الحال، فإنّ القائلين بالرّأي الثاني برّروا ذلك بأنّ تدخّل الدّين في تفاصيل القضايا السياسيّة يَنتقص من شأنه، وهناك فريق آخر يشكّك في إمكانيّة تدخّل الدّين الثابت في القضايا المتغيّرة وفي قدرته على الاستجابة لهذه المتطلبات.

يضيف هؤلاء أنّه في ضوء الهَدف الذي تتوخّاه مصادر الوحي، وكذلك التحوّلات التي تَطرأ على النظريّات السياسيّة عبر العصور المختلفة، فإنّه ليس باستطاعة الدّين احتواء جميع جوانب السياسة، هذا بالإضافة إلى غربة السياسة عن الدّين في بعض القضايا. من هنا يأتي الرفض لنظريّة التوأمة بين الدّين والسياسة، وأقصى ما يمكن قوله هو أنّ التعاليم الدينية تضمّنت إشارات عامّة عن بعض الأهداف المتعلّقة بالمجتمعات فحسب، ولا توجد أيّة تفاصيل أخرى أو، بشكل عامّ، نظريّات سياسيّة بالمعنى المقصود.

ومن المفيد الإشارة هنا إلى أنّه بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، وأثناء تدوين الدستور الجديد لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة، حصلت مناقشات مستفيضة حول بعض القضايا، منها على سبيل

---

(1) محمّد مجتهد شَبستري، **دين وسياسيت** *(الدّين والسياسة)*، صحيفة **كيهان فرهنگي** *(كيهان الثقافي)*، السّنة السابعة، العدد 2 (العَدد التالي لـ74)، ص 22.

المثال، إدراج موضوع ولاية الفقيه في الدستور، وعندما كان بعض الزعماء الدّينيّين من داخل النّظام يطرحون تشكيل حكومة نابعة من الدّين، كان بعض المحسوبين على الإسلام من أنصار نظريّة فصل الدين عن الدولة يرون أنّ الدّين عاجز عن إدارة مصالح المجتمعات المعاصرة على الرّغم من إيمانهم بالدّين الإسلامي وبأصوله ومبادئه، وكانوا يصرّحون جهاراً بعدم القدرة على إدارة المجتمع وفقاً لأحكام الإسلام، وفي المقابل كانوا يلهثون وراء النماذج الغربيّة في الحكم[1].

وعلى الرّغم من أنّ هؤلاء كانوا يتوزّعون على قاعدة عريضة، إلّا أنّنا سنشير إلى رأي أحد المنظّرين المتديّنين في هذا الفريق، حيث يقول:

يحدّد الدّين أصول السياسة وأهدافها العامة، لكنّه لا يذهب إلى حدّ التدخّل في تفاصيل القضايا[2].

وفي هذا الإطار، يقوم الدّين، مثلاً، بطرح بعض المبادئ النظرية مثل «مبدأ الاستقلال ورفض ولاية الكافرين على المجتمع الإسلامي»[3]، و«مبدأ ضرورة البقاء على أُهبة الاستعداد الدّفاعي والقتاليّ»[4]، و«مبدأ الحريّة»[5] ... إلخ. ولا يذهب الدين أبعد من

---

(1) أنظر على سبيل المثال: الحديث الذي أدلى به (**مقدّم مراغئي**) عندما كان محافِظاً وعضواً في مجلس الخبراء، وذلك في كتاب ***«المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعليل دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»***.

(2) مهدي بازرگان، ***الحدّ الفاصل بين الدّين والسياسة***، ص 47.

(3) ﴿...وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [سورة **النّساء**: الآية 141].

(4) ﴿...وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ...﴾، [سورة **الأنفال**: الآية 60].

(5) ﴿...وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾، [سورة **الأعراف**: الآية 157].

ذلك، كأن يطرح، بالاستناد إلى القرآن الكريم ومصادر الوحي، مبادئ تشكيل الحكومة، أو يمنح الأفراد الحريّات الأساسيّة، أو يقوم برسم حدود تلك الحريّات وما شابه ذلك. لذا، فمن يتوقّع من الدين دوراً حياتيّاً أكبر، إنّما يعيش في وهم وخيال باطلين.

لقد وجد **الإمام الخمينيّ** نفسه بين نظريّتين: التوأمة بين الدّين والسياسة، والفصل بينهما. بيد أنّه يُستشفّ من تصريحاته في هذا الشأن إمكان تقديم أفضل نوع من أنواع الحكومة استناداً إلى التّعاليم الدينيّة وتطبيق هذا النموذج على أرض الواقع، دونما حاجة إلى الطروحات الغربيّة أو الشرقيّة. العبارات التالية للإمام تشير إلى هذا الأمر بوضوح تامّ:

«كونوا على ثِقة بأنّ الإسلام ينطوي على كلّ ما يُصلح حال المجتمع في بسط العدالة وتطبيقها ورفع الظّلم وضمان الاستقلال والحريّة وإصلاح الشؤون الاقتصاديّة والتوزيع العادل للثروات بشكل منطقي وعمليّ، كلّ ذلك موجود في الإسلام بشكل كامل، ولا حاجة أبداً إلى طروحات بعيدة عن المنطق»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ العديد من المفكّرين قبل الإمام وبعده آمنوا بهذه الفكرة، ونادوا بها وعملوا من أجل تطبيقها. وفي مقاربة مشتركة لبعض المفكّرين المعاصرين من الشيعة، قاموا بطرح الرأي التالي:

«لقد قمنا بوضع كتاب (الاستصحاب) استناداً إلى الرّوايات الثلاث المنقولة عن (زرارة)، وبعض الروايات الأخرى في

(1) *صحيفة النور*، الطبعة الجديدة المنقّحة والمزيدة، ج1، ص 459.

باب الاستصحاب، وسنقوم بتأليف كتاب (السياسة) استناداً إلى الروايات ذات الصلة بالاقتصاد والسياسة التي يفوق عددها كثيراً عدد الروايات الرئيسيّة الثلاث في باب الاستصحاب»[1].

في الحقيقة، إنّ هذه المسألة كانت موضع بحث منذ وقت بعيد في ضوء وجود الآيات القرآنيّة والرّوايات المنقولة عن المعصومين (ع) والتي تشير كلّها بشكل أو بآخر إلى شموليّة الدّين والكتاب مطلقاً. ومن بين تلك الآيات، الآيتان الشريفتان ﴿... مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ...﴾[2] و﴿...وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿59﴾﴾[3]، أمّا الرّوايات، فتلك التي تشير مضامينها إلى استيفاء بيان الأحكام والتي يستشفّ من ظاهرها شموليّتها لكلّ شيء.

إنّ الشيء المسَلَّم به هو أنّ القرآن الكريم لم يتطرّق بشكل مباشر إلى الوقائع الفرديّة التي تَقع على مرّ الزّمان، ولَم يأت على ذكرها أبداً. فمثلاً لا يمكننا العثور في أيّ سورة من السور القرآنية إطلاقاً على إشارة أو نصّ يتحدّث عن طبيعة أو حجم العلاقات السياسية والاقتصادية بين الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة ودول العالم المعاصرة.

على هذا الأساس، فإنّ إطلاق الآيات المذكورة لا يمكن أن يَشمل مثل هذه الأحداث أو الوقائع، كما لا يبدو أنّ أحداً قد طرح مثل هذا الادّعاء. ومع ذلك فقد تمّت الإشارة إلى بعض تلك الأمور

---

(1) أنظر: عبد الله جوادي آملي، **شريعت در آيينه معرفت** *(الشريعة في مرآة المعرفة)*، من ص 78 إلى ص 82.

(2) سورة الأنعام: الآية 38.

(3) السورة نفسها: الآية 59.

في الآيات والرّوايات، على سبيل المثال ما جاء في حديث للنبي الكريم (ص) في حق **عمّار بن ياسر** من أنّه سيُقتَل على يد الفئة الباغية»[1]، وكذلك ما ورد في أوّل سورة (الرّوم) من قوله تعالى ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ وفرحة المؤمنين بذلك الفَتح. لكنّ هذه الأمور وأموراً أخرى كثيرة نسبيّاً وردت في أحاديث الأئمّة (ع) لا تَعني احتواء الدّين جميع التفاصيل السياسيّة.

بعد استثناء تلك القضايا الشخصيّة أو الفرديّة (بالقرينة المنطقية) من إطلاق الآيات والروايات (هذا بالطّبع إذا لم نَعتبر مدلول الآية الشريفة منصرفاً عن تلك الوقائع)، تمسّك بعض المفكّرين من أمثال **الإمام الخمينيّ** بالإطلاق معتبرين تدخّل الدّين يشمل جميع القضايا العامة والتفصيليّة سواء في السياسة أو في غيرها، بل وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك حيث يُحاولون استنباط العلوم التجريبيّة والمنطق والرّياضيّات من القرآن الكريم[2]، بيدَ أنّنا لا نلحظ هذه الدائرة الواسعة في تصريحات أو آراء **الإمام الخمينيّ**.

ولا شكّ في أنّ اللجوء إلى مثل هذا التصوّر عن الدّين وكماله وشموليّته يتطلّب أن يلبّي الدّين الإسلاميّ حاجة البشر من إنجازات العلوم البشريّة التي قام بها الإنسان في المجالات المتعلّقة بشؤون الحياة، ومسيرة الإنسان إلى الله ﷻ.

ومن المعلوم، بطبيعة الحال، أنّ الوقوف على رأي الوحي في مختلف الظروف والحالات يقتضي الاجتهاد والسّعي لاستنباط الحكم

(1) *السيرة الحلبيّة*، ج2، ص 77.

(2) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، أنظر: مطبوعات الأكاديميّة الخاصّة بالمجمع العلميّ للعلوم الإسلاميّة في مدينة (قم)، وكذلك كتاب **شريعت در آيينه معرفت** *(الشريعة في مرآة المعرفة)*، تأليف آية الله جوادي آملي.

اللّازم من النّصوص والآثار المتوفّرة والمتبقّية منذ عصر الشارع المقدّس. ولهذا فإنّه يمكن أن نَعزو غياب الأحكام والنظريّات السياسيّة الضروريّة في عصرنا الحالي إلى تقاعس الفقهاء في عمليّة الاجتهاد أو عدم بذل المساعي الكافية واللّازمة «لهذا العصر».

ولم تغب هذه النقطة عن بال الإمام، حيث دعا علماء الإسلام إلى بذل الجهود والاجتهاد في هذا المجال. وقد جاء في بعض أحاديثه ما يلي:

«يَجب على كلّ مجموعة من العلماء المسلمين تخصيص وقت كافٍ لدراسة وبحث الأبعاد السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعسكريّة والثقافيّة وجميع الشؤون المتعلّقة بالسّلم والحرب الموجودة في القرآن الكريم، حتى يَعلم الجميع بأنّ هذا الكتاب هو منبع فيّاض يحمل في أعماقه جواباً لكلّ شيء، ولكي لا يقول الجُهلاء بعد ذلك: (ما علاقة الإسلام بالسياسة والحكومة وإدارة البلاد؟ وهي مقولة السّلاطين ورؤساء الجمهوريّة وأهل الدّنيا»[1].

أمّا الرأي الآخر حول علاقة الدّين بالسياسة، والقائل بعدم تدخّل الدّين في التفاصيل السياسية، فإنّه يرى أنّ كمال الدّين يتجسّد في طرحه الأهداف العامّة الضروريّة في الحقول الاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها، من دون أن يغوص في تفاصيل قضاياها من قبيل الوقائع أو الأحداث الفرديّة والعلوم التجريبية، فهو يضع هذه الأمور خارج دائرة واجبات الشارع.

هناك نقطتان مهمّتان في هذا الموضوع:

أوّلاً: أولئك الذين يطرحون مسألة شموليّة الدين الإسلامي،

---

(1) **السيرة الحلبية**، ج20، ص 20.

كما هو الحال مع الإمام الخمينيّ، لا يزعمون أبداً أنّها مطروحة بشكل جاهز في نصوص الدين، بل إنّهم يتوقّعون من العلماء والفقهاء أن يسبروا أغوار تلك النصوص، ويستنبطوا أحكام القضايا الحياتيّة التفصيليّة، وهو ما لم يتحقّق بعد على أرض الواقع.

ثانياً: إنّ سماحة الإمام وطيلة فترة قيادته للثورة الإسلاميّة التي امتدّت قرابة عشر سنوات، لم يكن ينظر نظرة سلبيّة إلى مسألة استعانة الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية بإنجازات العلم ومعطيات التقدّم التي تحقّقت للبشريّة. وقد اتّضح ذلك أثناء تدوين دستور الجمهوريّة الإسلاميّة حيث تمت الاستفادة من التجارب الغنيّة للدساتير والقوانين الأخرى الموجودة في العالم، ومن المستَبعد أن يكون ذلك قد تمّ من دون اطّلاع الإمام وعلمه. وعلى كلّ حال، فإنّ سماحته كان يحضّ على الاستفادة من التجارب والخبرات الإنسانية في مناطق العالم الأخرى، كما تشهد سيرته على ذلك. وأمّا ما نقل عنه من تصريحات مندّدة وسلبية في هذا الموضوع، فتصبّ جميعها في مجال تَنديده بالآراء التي ادّعت عجز الإسلام، وليس الأعمال والمنجزات التي كانت تحصل في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

وتأسيساً على هذه النقطة، فإنّ الاختلاف بين هاتيْن النظريّتيْن يبدو كبيراً ومعقّداً إلى حدّ بعيد. بيدَ أنّ المسألة التي يمكنها التّقريب، إلى حدّ ما، بين هاتين النّظريتيْن ـ على الرّغم من استحالة تطابقهما تماماً ـ فتتمثّل في اقتراح نظريّة بديلة هي نظريّة وجود **«منطقة الفراغ»** في القضايا الاجتماعيّة.

ووفقاً للنظريّة المذكورة، التي أشار إليها كذلك المرحوم **الشهيد محمد باقر الصّدر** في بحوثه الفقهيّة والأصوليّة[1]، فإنّ الإسلام

(1) السيد محمّد باقر الصّدر، ***الإسلام يقود الحياة***، ص 19.

ـ وبعيداً عن الالتزامات التي تَقع على عاتقه في ما يتعلّق بالشؤون الاجتماعيّة للأفراد ـ قد أفسح للناس مجالاً واسعاً لكي يتمكّن الأفراد من اتّخاذ قراراتهم وفقاً لما تمليه مصالحهم بالاستناد إلى العقل والإرادة. وفي الوقت الذي تحظى به هذه المنطقة الواسعة بالحكم الشرعيّ (أي حكم الإباحة)، فإنّها تهيّئ الأرضيّة المناسبة لتوظيف الإنجازات العلمية البشريّة والاستفادة منها.

السياسة الدينيّة والتّكليف الشّرعيّ

غالباً ما يُطرح مفهوما الحقّ والحكم كمفهومَيْن متضادّيْن ومتقابليْن، وهما، بشكل عام، ينطويان على مستلزمات وأدوات الضدّية والمواجهة. فعندما نكون إزاء حكم ما، ففي الحقيقة نكون أمام واجب أو تكليف يُناط بنا ولا مفرّ من تَنفيذه بصفتنا «عباداً لله» تقع علينا مسؤولية الانصياع للأمر، وأنّ الله ﷻ «ذا الحق» قد بيّنَ واجباً من الواجبات، ونحن كـ«عباد» لا بدّ لنا من طاعة أمره. لكنّنا إذا تحدّثنا عن «الحقّ» مثل حق المِلكيّة للأفراد تجاه بعضهم البعض، وحق الحَجر وغير ذلك، فلا وجود للإلزام في هذا الأمر، بل باستطاعة أحدهم في بعض الحالات أن يصرف النظر أو يتنازل عن حقّه للآخرين[1].

أمّا ما يتعلّق بالسياسة وعلاقة الأفراد بأيّ عمل سياسيّ، فإنّ السؤال الذي يَطرح نفسه، هو: هل يُعتبر العمل السياسيّ واجباً مناطاً بالأفراد، ولا مفرّ من تطبيقه من الناحية الدينيّة؟ أم أنّ ذلك العمل هو حقّ من حقوق الأفراد، وعلى الرغم من أنّهم مخيّرون في الانتفاع به، لا يَحقّ للآخرين سَلْبهم إياه.

يُستفاد ممّا قاله أحد المفكّرين الدينيّين المعاصرين بشكل

---

(1) ميرزا فتّاح شهيدي تبريزي، ***هداية الطالب في أسرار المكاسب***، ص 151.

مفصّل، أنّه وخلال القرنين الأخيرين استقطب كلّ من الرّأييْن **المذكورين** آنفاً (حق الإجراء السياسي وحكمه) أتباعاً ومؤيّدين، لكنّ **المفكّر** المذكور ادّعى وجود التلازم في كلا الرّأييْن. وخلاصة الرأي الذي طرحه هو: «**بالنسبة إلى الذين يؤمنون بأنّ الهدف من الخلق هو الدار الآخرة فقط، ويعتقدون بأنّ استقامة الأمور في هذا العالَم تمثّل تمهيداً لطريق الآخرة، ويقدّمون الدّنيا على الآخرة، بما أنّ العمل للآخرة وضمان السعادة الأبديّة هما فَرضٌ وواجب شرعيّ على كلّ إنسان، فيكون، بالتبع، التمهيد للآخرة وتوفير مستلزماتها أمراً واجباً ومقدَّماً أيضاً، وبالنتيجة، يكون العمل السياسيّ واجباً وتكليفاً، فلو أقدم بعضهم على تَنفيذه وتمّ ضمان مقدّمة ومستلزمات الوصول إلى الأمور المعنويّة إلى حدّ ما، فلن يُكلَّف هؤلاء ولا الآخرون بأكثر من ذلك. ولكن، من الناحية الأخرى، فإنّ القصد الاستقلالي لإعمار الدّنيا لن يوفّرا موجبات التقرّب إلى الله أو كسب الثواب الأُخرويّ أبداً وأمّا الفئة الأخرى التي تَعتبر التدخّل في السياسة والعمل السياسيّ حقّاً من حقوق الناس، فلا بدّ لها من اعتبار الدّنيا لذاتها، ومن الناحية الدينيّة أمراً مطلوباً، ليستقيم هذا مع نظرتها تلك وينسجم معها، وأن تعتبر كذلك أنّ رفاهية الناس وسعادتهم الدّنيويّة هما أمران يُحبّهما الله ﷻ. ولأنّ ممارسة السياسة وفقاً لهذه النّظرة لا تمثّل مقدّمة واجبة فهي لا تُعتبر حكماً بل حقّاً، وهنا يمكن أن يندرج القصد الاستقلاليّ كأمر يوفّر موجبات التقرّب إلى الله لأنّ ذلك هو مطلوب شرعيّ لذاته أيضاً**»[1].

---

(1) مجلّة **كيهان فرهنگي** (*كيهان الثقافي*)، السنة السابعة، العدد الثاني (العَدد التالي لـ74)، ص 21، 22؛ مقالة بعنوان **دين وسياست از ديدگاه متفكران مسلمان دو قرن أخير** (*الدين والسياسة من وجهة نظر المفكّرين المسلمين في القرنيْن الأخريْن*) لمحمّد مجتهد شبستري.

ويبدو أنّ **الإمام الخمينيّ** لم يقبل قبولاً قاطعاً أيّاً من الرّأييْن المذكوريْن أو لوازمهما، وكانت نظريّته عبارة عن مزيج من الاثنين معاً، أي أنّ السياسة حقّ وحكم. إنّنا إذا ما قبلنا بخصوصيّتيْن اثنتيْن لأحقيّة شيء ما (على الأقلّ فيما يتعلّق بالكثير من «الحقوق الشرعيّة») وهما:

1 ـ عدم قدرة الآخرين على الاعتداء على حقوق الفرد.

2 ـ إمكانيّة إسقاط الحقّ وتعطيله وانتقاله من قبل صاحب الحقّ.

وكذلك بخصوصيتين اثنتيْن للتكليف، وهما:

1 ـ وجوب قيام المكلَّف بأداء ذلك التّكليف.

2 ـ اقتران التّكليف بحقوق الأفراد الآخرين[1]. وإذا قبلنا بهذه الخصوصيات، فعندئذٍ لا بدّ لنا من القول بأنّ نظرية الإمام في باب السياسة تنطوي على الخصائص الأولى للحقّ والحكم، وتفتقد إلى الخصائص الثانية المذكورة.

وبعبارة أوضح، فإنّ السياسة تُعتبر حقّاً من حقوق الناس، لكن، وفي الوقت نفسه، ليس لهؤلاء الناس أيّ مفرّ من الانخراط فيها لأنّهم مكلَّفون ومسؤولون عن تَقرير مصيرهم الذي يُمثّل حقّاً من حقوقهم.

ويقول الإمام الخميني في هذا الصدد:

ما نريد قوله هو أنّ التدخّل في السياسة لا يقتصر على رجل الدّين وحسب بل إنّ على المجتمع بجميع طبقاته القيام بذلك، فالسياسة ليست إرثاً حكراً على الدولة أو المجلس أو

(1) للمزيد من المعلومات حول الحقّ والحُكم، أنظر: السيد محسن الحكيم، *مستمسك العروة*، ج4، ص 46 ـ 50.

لبعض الأفراد دون غيرهم. فالنساء يحقّ لهنّ التدخّل في السياسة وهو واجبهنّ، ولرجال الدّين الحقّ في التدخّل في السياسة وهو واجبهم، فالدّين الإسلاميّ هو دينٌ سياسيّ، كلّ شيء فيه سياسيّ، حتى الشؤون العباديّة»[1].

يتّضح من هذا الكلام أنّ **الإمام الخمينيّ** يستخدم التّعبيريْن «الواجب» و«الحقّ» في السياسة بشكل متساوٍ ومتوازٍ، إلى جانب بعضهما البعض.

وبالطّبع إذا أخذنا بعين الاعتبار التعريفات المذكورة حول خصائص الحقّ والحكم، وما إذا كانت المصاديق الغالبة لهذيْن المفهوميْن موجودة في الشّرع أو العُرف، فسنجد أنفسنا أمام أمور ثنائيّة ومركّبة تمثّل كلّاً من الحقّ والحكم معاً، أو لا تمثّل أيّاً منهما، وهذا الأمر سيُسبّب خللاً في الأصول والمبادئ الشرعيّة وغيرها.

أمّا ما يمكن أن يمثّل تأكيداً، إلى حدّ ما، على وجود مثل تلك الأمور في الشريعة فهو اهتمامها بـ «حقّ العيش» و«حق التعليم»، ولا شكّ في أنّ هذيْن الأمريْن يُمثّلان حقّاً طبيعيّاً وفطريّاً من حقوق الإنسان. وليس باستطاعة أحد، أيّاً كان، حرمانه منه. ومع ذلك، تقع على الإنسان نفسه مسؤوليّة المحافظة على حياته والتعلّم، بحيث إذا قام بإزهاق روحه متعمّداً وحرمان نفسه من حقّ العيش، فإنّه بذلك يستحق عذاباً شديداً من الله تعالى باعتباره قد ارتكب عملاً محرَّماً، ما يعني أنّ المحافظة على الحياة عمل واجب.

ولا ريب في أن هناك العديد من الرّوايات التي توجِب على كلّ مسلم ومسلمة طلب العلم وتحصيله، وهذه الروايات نفسها تَعتبر حق

---

(1) *صحيفة النور*، ج9، ص 136.

التعلّم واجباً، وبالتالي فإنّ مثل هذه الأمور تُعتبر «حقّاً وواجباً» في الوقت نفسه، أو بتَعبير آخر هي «حقّ واجب»[1].

لا حاجة للتأويل في الدين

يُعتبر التأويل بالرأي أحد أكثر المعضلات التي يُواجهها المفكّرون المسلمون المطّلعون على التّعاليم والإنجازات الإنسانيّة المعاصرة، وهي مشكلة كانت موجودة في القرون الماضية بين جماعة العرفاء والمتصوّفة.

كان العُرفاء والمتصوّفة يَسعون إلى كلّ ما يبرّر ويُؤيّد تجاربهم العرفانيّة، فكانوا لذلك يَجتهدون في التأويل العرفانيّ لجميع آيات القرآن الكريم في محاولة منهم للانعتاق وراحة البال وجذب عدد من المؤيّدين، إضافة إلى بقائهم بعيداً عن هَجمات «أهل الظاهر». فقد كانوا يُفسّرون آيات القتال والجهاد ضدّ الكفّار والأعداء في الخارج، بجهاد النّفس. أمّا السّير في الآفاق والأنفس[2] فكانوا يفسّرونها بمراحل السّير والسّلوك العرفانيّيْن، باذلين كلّ ما في وسعهم من أجل إثبات ذلك.

أمّا المفكّرون من المثقّفين المسلمين ـ بمن فيهم الشيعة وأهل السنّة ـ فقد حاولوا إضفاء الصّفة «العلميّة» على كتاب الله خلال القرنيْن الماضيَيْن، فراحوا يُفسّرون القضايا الغَيبيّة والمعجزات تفسيراً «علمياً طبيعيّاً»، فقالوا بأنّ القرآن الكريم يُخبر عن آخر الإنجازات

---

(1) تمّ اقتباس التعبير المذكور من كتاب ***دراسات وبحوث في الفكر الإسلاميّ المعاصر***، للدكتور فتحي الدّريني الأستاذ في جامعة دمشق، ج1، ص 99.

(2) في إشارة إلى الآية 53: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ. . .﴾ من سورة **فُصّلت**. [المترجم]

والمعطيات في حقل العلوم التجريبيّة. وكلّما ظهر اكتشاف جديد أرجعوه إلى مصادر الوحي للحصول على تأويل جديد يُبرّر الاكتشاف المذكور. ويمكننا ملاحظة الكثير من هذا النّوع من التأويلات في التّفسير المعروف بـ *«تفسير المنار»* وهو عمل مشترك ساهم في تدوينه كلّ من الشيخ محمّد عبده ورشيد رضا.

هذا، وقد نَبّه سماحة **الإمام الخمينيّ** إلى هذيْن الخطريْن على الدّوام (ونَقصد بهما التأويل العلمي الطبيعيّ والتأويل العرفانيّ للدّين)، وعلى الرغم من أنّه كان يُشير في أحاديثه إلى حُسن نيّة بعض المفسّرين، إلّا أنّه لم يُخفِ امتعاضه وإدانته لهذيْن الأسلوبيْن واعتبارهما عملاً شاذّاً غير صحيح.

من جانب آخر، فإنّ التوأمة بين الدّين والسياسة لم تكن تَعني من وجهة نظر الإمام التّأويل بالرأي للدّين من أجل اتّكاء النظريّات السياسية الحديثة على مصادر الوحي، بل كان هَدفه الاستنباط من النّصوص الدينيّة، واستنطاقها من طريق الاجتهاد التّقليديّ، لا غير.

دعونا نتابع كلام سماحته في هذا الشأن:

«كونوا على ثِقة بأنّ الإسلام ينطوي على كلّ ما يُصلح حال المجتمع في بسط العدالة وتطبيقها ورفع الظّلم وضمان الاستقلال والحريّة وإصلاح الشؤون الاقتصاديّة والتوزيع العادل للثروات بشكل منطقي وعمليّ، كلّ ذلك موجود في الإسلام بشكل كامل، ولا حاجة أبداً إلى طروحات بعيدة عن المنطق»[1].

وفي معرض إشارته إلى غربة الإسلام (بسبب عدم الفهم

(1) **صحيفة *النور***، الطبعة الجديدة المنقّحة والمزيدة، ج1، ص 459.

الصحيح له)، تناول التأويليْن الخاطئيْن المذكوريْن بالقول:

«... لا بدّ لنا من القول بأنّ الإسلام بدأ غريباً وما زال كذلك. كان الإسلام وما زال غريباً منذ ظهوره، لم يَعرف أحد الإسلام على حقيقته بعد. فالعارف ينظر إلى الإسلام من زاوية نظره فيُفسّره بوصفه مجموعة من المعاني العرفانيّة أو الغَيبيّة فحسب. وذلك الشخص الذي ظهر مؤخّراً وأولئك الأشخاص الذين شرعوا يَكتبون وينشرون أحاديثهم ومقالاتهم في المجلّات وغيرها، هؤلاء جميعاً ينظرون إلى الإسلام بأنّه كذا، وحكومته كذا وأنّ مبادئه الخاصّة بالتربية والعدالة وطقوسه كذا ... وما أن يصلوا إلى حياة ماديّة طبيعيّة حتى يَظنّوا بأنّ الإسلام هو هذا الذي حصل! وأنّ هَدف الإسلام هو توفير حياة حيوانيّة كسائر الحيوانات الأخرى التي تَهيم في البراري وترعى في سفوح الجبال، حيث لا تربطها ببعضها أيّة علاقة، ولا تشدّها نحو مثيلاتها أيّة آصرة؛ المهمّ هو أن يَرعى كلّ واحد منها على حدة بعيداً عن الآخرين»[1].

خلاصة لنظريّة التوأمة بين الدّين والسياسة

1 ـ للإسلام أبعادٌ متعدّدة ولا يقتصر على البعد المعنويّ أو البعد الماديّ البحت.

2 ـ هنالك تقارب بين الدّين والسياسة على صعيد المفاهيم الحقيقيّة والمتعالية لكلّ منهما، بل هُما متطابقان تماماً، ولهذا، لا معنى للسياسة بعيداً عن الدّين والعكس صحيح أيضاً.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 238.

3 ـ تمثّل السياسة الإسلاميّة منظومة متكاملة بحدّ ذاتها، وبإمكان المفكّر المسلم إدارة المجتمع في أيّ زمان على أساس الدّين من دون الحاجة إلى سواه، وذلك من خلال الاجتهاد التقليديّ المعروف.

4 ـ العمل السياسيّ واجب تقع مسؤوليته على عاتق جميع الأفراد إلى جانب كونه حقّاً من حقوقهم. ومن هذا المنطلَق، لا مفرّ لأولئك الأفراد من التدخّل لتَقرير مصائرهم ومصير المجتمع، كما أنّه لا يَجوز للآخرين حرمان الأفراد من حقّهم في التدخّل.

5 ـ ممارسة السياسة في الإسلام تَعني مقدّمة وتمهيداً لبناء العالَم الآخر، إضافة إلى أنّ تلك الممارسة في حدّ ذاتها مدعاة لجلب مرضاة الله ﷻ.

6 ـ إنّ كلّاً من التأويلات العرفانيّة والماديّة بعيدة عن الطريق الحقيقيّ للإسلام، وفهم السياسة واستيعابها من خلال الدّين ليس بحاجة إلى التأويلات الخاطئة.

مبرّرات نظريّة التوأمة بين الدّين والسياسة

1 ـ الاهتمام بمنظومة التعاليم الدينيّة

ليست الهويّة الدينيّة سوى الأحكام والمعارف الدينيّة، ومن أجل معرفة وجهة كلّ دين ونزعته الحقيقيّة، لا بدّ من مطالعة أحكامه المختلفة، ودراسة الأهداف والمبادئ التي يُنادي بها. بالنسبة إلى الدّين الإسلاميّ، فإنّه بالإمكان الكشف عن أهدافه وآرائه بسهولة ويُسر، وذلك بالنّظر إلى الكمّ الهائل من الأحكام الاجتماعيّة والأهداف السياسيّة الدينيّة التي يشتمل عليها، والتي وردت في نصوصه «المحكمة».

وفي ذلك يقول سماحة **الإمام الخمينيّ**:

«الإسلام دين السياسة (بكلّ شؤونها) ويظهر ذلك بوضوح لمن له أدنى تبصّر في أحكامه الحكوميّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، فمن توهّم أنّ الدّين منْفَكّ عن السياسة فهو لم يعرف الإسلام ولا السياسة»[1].

من خلال نظرة عابرة إلى مجموعة الأحكام والتّعاليم الدينيّة التي تَشتمل على أمور من قبيل الآيات المتعلّقة بالقضايا الاجتماعيّة، ومقارنة علاقة وجودها مع الآيات المتعلّقة بالأحكام الشخصيّة والعباديّة، والأدعية المأثورة عن المعصومين (ع) والمطالب الاجتماعيّة التي تتضمّنها، بالإضافة إلى الرّوايات المنقولة عن المعصومين (ع) والأسئلة التي طُرِحت عليهم في الأمور السياسيّة والاجتماعيّة الخاصّة بالمسلمين، أقول عبر نظرة سريعة سنكتشف حالة جمعية واضحة جدّاً تستبطن المسائل الدينيّة ـ حتى في أغلب المسائل المتعلّقة بالعبادة. هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى، فإنّ الفتاوى الفقهيّة التي تهتمّ بتبيين وتفريع العموميّات والتي أوضحها أئمة الهدى (ع)، تمثّل في مجموعها منظومة منسجمة من التّعاليم والأحكام تدلّ دلالة لا ريب فيها على موضوع التوأمة بين الدّين والسياسة.

وجدير بالقول إنّ أهمّ دليل يقيمه **الإمام الخمينيّ** للبرهنة على نظرية ولاية الفقيه هو استناده إلى هذا النّسيج العامّ المتشابك للدّين[2].

في سياق آخر تابع الإمام بذكاء وفطنة أُسس وظروف انفصال

---

(1) الإمام الخُمينيّ، *تحرير الوسيلة*، ج1، ص 234.

(2) *كتاب البَيع*، ج2، ص 465 ـ 467.

الدّين عن السياسة، وإلى جانب الارتباط الموجود بين الدّين والسياسة كان يُؤكّد دوماً على شموليّة الإسلام:

«كانوا يُشيعون، على سبيل المثال، أنّ الإسلام ليس ديناً جامعاً، وهو ليس دين الحياة، لا يحتوي على أنظمة وقوانين تنظّم شؤون المجتمع، لم يأتِ بنظام وقوانين للحكم، الإسلام أحكام حيض ونفاس فحسب، وفيه بعض التعاليم والوصايا الأخلاقيّة أيضاً، لكن ليس فيه شيء مما يرتبط بالحياة وإدارة المجتمع»[1].

كلام آخر له، في السياق نفسه، يشير فيه إلى تركيز الإسلام اهتمامه على الحياة الإنسانية في هذا العالَم والتعاطي مع القضايا السياسيّة، ويشرح فيه عناية الإسلام ببعض الأمور العاديّة في حياة البشر، أو تلك التي تبدو في ظاهرها غير ذات قيمة. من بين التّعابير التي استخدمها الإمام هي: الإسلام الذي يهتمّ بمسألة سعادة وشقاء الإنسان قبل أن يُولَد، وقبل انعقاد نطفته، كيف يمكن له أن يتَجاهل حياة الإنسان بعد الولادة أو لا يُعيرها الأهميّة التي تستحق؟

وقد نُقل عن متكلّمي الشيعة ما يُشبه كلام **الإمام الخمينيّ** في ما يخصّ تنصيب وليّ أمر المسلمين بعد وفاة **النبيّ** الأعظم (ص)؛ **فالنبيّ** الذي عَلَّم أُمّته حتى **«أرْشَ الخَدْش»**، كيف يمكن لأحد أن يظنّ أنّه يَترك الأُمّة الفتيّة والحديثة العهد بالإسلام من دون أن يُبيّن لها كلّ شيء[2]؟

---

(1) **حكومت إسلامي** *(الحكومة الإسلامية)*، الإمام الخُميني، ص 7، 8.

(2) انظر على سبيل المثال: العلّامة الحلّي، ***الألفين في إقامة أمير المؤمنين***؛ وثقة الإسلام الكلّيني، ***أصول الكافي***، ج1، ص (169 ـ 171)، في مناظرة بين هشام بن الحكم وعَمرو بن عبيد. =

وتُعتبر معظم، بل جميع الأحكام الفقهيّة والمنظومات التي يَزخر

= «وللفائدة نَذكر تفصيل المناظرة المذكورة: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن يونس بن يعقوب قال: كان عند أبي عبد الله (ع) جماعة من أصحابه منهم حمران بن أعين ومحمد بن النعمان وهشام بن سالم والطيار وجماعة فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد الله (ع): يا هشام ألا تخبرني كيف صنعتَ بعمرو بن عبيد وكيف سألته؟ فقال هشام: يا ابن رسول الله إني أجلّك وأستحييك ولا يعمل لساني بين يديك. فقال أبو عبد الله: إذا أمرتكم بشيء فافعلوا. قال هشام: بلغني ما كان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه في مسجد البصرة فعظم ذلك عليّ، فخرجت إليه ودخلت البصرة يوم الجمعة فأتيت مسجد البصرة فإذا أنا بحلقة كبيرة فيها عمرو بن عبيد وعليه شملة سوداء متّزرٌ بها من صوف، وشملة مرتد بها والناس يسألونه. فاستفرجت الناس فأفرجوا لي، ثم قعدت في آخر القوم على ركبتي ثم قلت: أيها العالم! إني رجل غريب، أتأذن لي في مسألَة؟ فقال لي: نعم. فقلت له: ألك عين؟ فقال: يا بنيّ أيّ شيء هذا من السؤال؟ وشيء تراه كيف تسأل عنه؟ فقلت: هكذا مسألتي، فقال: يا بنيّ سَل وإن كانت مسألتك حمقاء. قلت: أجبني فيه. قال لي: سَل. قلت: ألك عين؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بها؟ قال: أرى بها الألوان والأشخاص. قلت: فلك أنف؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أشمّ به الرائحة. قلت: ألك فم؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أذوق به الطعم. قلت: فلك أُذُن؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع بها؟ قال: أسمع بها الصوت. قلت: ألك قلب؟ قال: نعم. قلت: فما تصنع به؟ قال: أميّز به كلَّ ما ورد على هذه الجوارح والحواس. قلت: أوَ ليس في هذه الجوارح غنىً عن القلب؟ فقال: لا. قلت: وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة؟ قال: يا بنيّ إنّ الجوارح إذا شَكّت في شيء شمّته أو رأته أو ذاقته أو سمعته رَدّته إلى القلب فيَستيقن اليقين ويبطل الشكّ. قال هشام: فقلت له: فإنما أقام الله القلبَ لشكّ الجوارح؟ قال: نعم. قلت: لا بدّ من القلب وإلّا لم تستيقن الجوارح؟ قال: نعم. فقلت له: يا أبا مروان فالله تبارك وتعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يُصحّح لها الصحيح ويتيقّن به ما شكّ فيه ويترك هذا الخلق كلّهم في حيرتهم وشكهم واختلافهم، لا يقيم لهم إماماً يردّون إليه شكّهم وحيرتهم، ويقيم لك إماماً لجوارحك تردّ إليه حيرتك وشكّك؟! قال: فسكت ولم يقل لي شيئاً. ثم التفت =

بها الدّين الإسلاميّ ممتزجة بالسياسة، حتى تلك الأحكام التي تبدو للوهلة الأولى خاصّة بالأمور العباديّة، هي أحكام سياسيّة كذلك؛ وبالنّظر إلى كلّ ذلك فلا يَبقى أيّ موضع للارتياب أو الشكّ في ارتباط الدّين بالسياسة واتّصاله بها.

في هذا الشأن يقول **الإمام الخمينيّ**:

«لا يمكن اختزال الدّين الإسلاميّ في الجانب العباديّ وحسب، كما أنّه ليس ديناً أو مذهباً سياسيّاً فقط، بل هو دين العبادة والسياسة معاً، فسياسته ممزوجة بعبادته وعبادته ممزوجة بسياسته؛ بمعنى أنّ الجانب العباديّ فيه يُمثّل جانباً سياسيّاً أيضاً»[1].

ومع ذلك فالأحكام التي تبدو للوهلة الأولى سياسيّة تزيد من حيث الحجم والكمّ على الأحكام العباديّة.

وهنا يقول الإمام:

«إنّ أحكام القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة في الشؤون المتعلّقة بالحكومة والسياسة تفوق سائر أحكامهما في الشؤون الأخرى، بل إنّ الكثير من الأحكام العباديّة التي جاء بها الإسلام هي، في الواقع، أحكام عباديّة ـ سياسيّة، ولا شكّ

= إليّ فقال لي: أنت هشام بن الحكم؟ فقلت: لا. قال: أمِن جلسائه؟ قلت: لا. قال: فمن أين أنت؟ قال: قلت: من أهل الكوفة. قال: فأنت إذاً هو. ثم ضمّني إليه، وأقعدني في مجلسه وزال عن مجلسه وما نطق حتى قمت. قال: فضحك أبو عبد الله (ع) وقال: يا هشام من علّمك هذا؟ قلت: شيء أخذته منك وألفته. فقال: هذا والله مكتوب في صُحُف إبراهيم وموسى.»[المترجم]

(1) **صحيفة *النور***، ج3، ص 120.

في أنّ تَجاهلها هو الذي جلب علينا كلّ تلك المصائب والويلات»[1].

إذا أخذنا السياسة بالمفهوم الثاني الذي ورد عن سماحة الإمام واعتبرنا أنّها تَعني السّير إلى الله سبحانه، وهداية المجتمع نحو السموّ المعنويّ إلى الله تعالى، فسيتعذّر علينا وضع العبادة في مواجهة السياسة، بل إنّ الأحكام العباديّة وغير العباديّة، وهما فرعان من الأحكام الدينيّة، سيُعتبران فرعين من الأحكام السياسيّة الإسلاميّة.

لكنّنا إذا حصرنا السياسة ضمن إطار المفاهيم التي ذُكرت أوّلاً عن الإمام، فحينئذٍ ستكون المواجهة مبرّرة ومنطقيّة بين العبادة والسياسة. لكن تَبقى هناك نقطة واحدة يشوبها الإبهام في هذا المجال، وهي إثبات الشموليّة السياسيّة للأحكام العباديّة، على الرّغم من إمكانيّة تبرير ذلك في بعض العبادات، بيدَ أنّ إثبات أنّ كلّ حكم أو أمر عباديّ هو حكم أو أمر سياسيّ مطلقاً، يلزمه دليل قاطع، وهو دليل لا يمكننا العثور عليه حتى في كلام **الإمام الخمينيّ**.

وغنيّ عن القول إنّ الإمام أشار إلى بعض الجوانب السياسيّة لبعض الأحكام أو المعارف أو الأخلاقيّات التي قبولها مؤكّد ومحسوم.

ففي ما يتعلّق بالأحكام الأخلاقيّة في الإسلام، يقول:

«حتى الأحكام الأخلاقيّة للإسلام هي أحكام سياسيّة أيضاً، على سبيل المثال، الحكم المذكور في القرآن الكريم بأنّ

---

(1) **صحيفة النور**، ج21، ص 178.

المؤمنين إخوة هو حكم أخلاقيّ واجتماعيّ وسياسيّ كذلك. وهذه الأخوّة المذكورة لا تقتصر على المؤمنين الموجودين في إيران وحدها، ولا تقتصر على المؤمنين في بلد معيّن، بل تَشمل المؤمنين في جميع أنحاء العالم، إذ يَجب على جميع الدّول الإسلاميّة أن تتعامل مع بعضها البعض من منطلق الأخوّة، وعندما تسود الأخوّة بين جماهير البلدان الإسلامية فإنّها ستتغلّب على جميع القوى في العالَم»[1].

نلاحظ في العبارات المذكورة أنّ **الإمام الخمينيّ**، ومن خلال بسط وتوسيع مفهوم الأخوّة المنشودة في الإسلام، يحاول توظيف هذا المفهوم في مسألة وحدة العالم الإسلامي وضرورة تكاتف المسلمين ضدّ الطغاة، معتبراً أنّ مجد الإسلام وعظمته مبنيّان على هذا الأمر الأخلاقيّ القرآنيّ.

في ضوء ذلك، يمكن تقسيم الأحكام الدينيّة إلى قسمين: القسم الأوّل، وهو الذي يُعنى بأحكام مثل الجهاد والدّفاع، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وأخذ الحيطة والحذر من المشركين، والتولّي والبراءة، وهي أحكام يغلب عليها الطابع السياسي. ثمّ في المقابل هنالك القسم الثاني، الذي يضمّ أحكاماً من قبيل الصلاة وصلاة الجماعة وصلاة العيد والحجّ وغير ذلك، وهذه الأحكام وإن بدا ظاهرها عباديّاً لكنّ ذلك لا يعني أبداً أنّها غير سياسيّة، فهي في حقيقة الأمر تُعتبر مزيجاً من العبادة والسياسة معاً، ويتجلّى هذا المزيج بوضوح أكبر في الحكم الخاصّ بصلاة الجُمعة والحجّ. فصلاة الجُمعة، من حيث كونها صلاة، تُمثّل أبهى صُور العبادة وخضوع «العبد» في مقابل «ربّه». أمّا من حيث اعتبارها منبراً لإلقاء

(1) **صحيفة النور**، ج13، ص 23، 24.

الخُطب الواجبة والمضامين المناسبة لتلك الخُطب، وضرورة الاجتماع في مكان واحد، وشروط خطيب الجُمعة ... إلخ، جميع هذه الأمور ترسم أجواء مشابهة للّقاءات والاجتماعات السياسيّة الأسبوعيّة.

وحول الهَدف من إقامة صلاة الجُمعة، يقول الإمام:

«يَجب طرح القضايا السياسيّة والاجتماعيّة التي تَجري داخل البلاد والمشاكل التي يواجهها المسلمون واختلافاتهم حول بعض الأمور، يَجب طرح كلّ ذلك في خطبة الجمعة من أجل وضع الحلول المناسبة لها»[1].

وما فتئ الإمام يُشير إلى صلاة الجمعة على أنّها نعمة، أو إحدى النِّعم التي أهدتها الثورة لنا، فقد قال سماحته:

«انظروا إلى بركات صلاة الجُمعة التي تُقام في كلّ مكان، لو لم يكن هناك إلّا صلاة الجمعة هذه لكفى بها من نعمة، فصلاة الجمعة هذه هي التي تُهيّئ الناس وتُعبّئهم. وهي التي تبثّ الوعي في الناس. ولو لم يكن لدينا إلّا هذه الصلاة لَما شعرنا بأيّة حاجة»[2].

أمّا الميّزة التي تختصّ بها صلاة الجمعة فهي أنّ مضامين الخُطب تركّز على المصالح الاجتماعيّة الخاصّة بالمسلمين (عدا حمد الله والثناء عليه والصّلوات التي تُؤدّى فيها وغير ذلك). وفي ما يخصّ شروط وواجبات خُطب صلاة الجمعة، كتب الإمام يقول:

«ينبغي للإمام الخطيب أن يَذكر ضمن خطبته ما يهمّ مصالح

---

(1) **صحيفة النور**، ج3، ص 123.

(2) المصدر نفسه، ج16، ص 123.

المسلمين فى دينهم ودنياهم، ويطلعهم على مجريات الأمور فى بلاد المسلمين، وما ينفع الناس ويضرّهم، وما يحتاج المسلمون إليه في المعاش والمعاد، والأمور السياسيّة والاقتصاديّة وكلّ ما له دور في استقلالهم وكيانهم، وطبيعة معاملاتهم مع سائر الأمم، وتحذيرهم من تدخل الدول الاستعماريّة في شؤونهم»[1].

ولهذا نجد **الإمام الخمينيّ** يطلق على هذه الصلاة صراحةً صفة «العبادة السياسيّة ـ الاجتماعيّة»[2].

وخلاصة القول هي: أنّ إخراج صلاة الجمعة عن كونها مجرّد عبادة فرديّة مقتصرة على تقوية علاقة العبد بربّه من الناحية العباديّة، وضرورة استماع الحاضرين إلى الخُطب، وكذلك حضور عدد كافٍ من الأفراد في تلك المناسبة (على الأقلّ خمسة أو سبعة أشخاص)، ومسائل من هذا القبيل، لهي أدلة على الروح الاجتماعيّة التي تسود هذه العبادة الدينيّة.

كذلك هو الحال مع فريضة الحجّ، فمع أنّها تمثّل قمّة خضوع الإنسان وخشوعه أمام ربّه، وأنّها تعلّمه أنّ الله سبحانه هو المحور في هذا الكون، وتعلّمه أيضاً كيفيّة الطواف حول هذا المحور الواحد الأحد، وتقديم القرابين والأضاحي في حضرة الحبيب، وهي عبادة ما زالت أسرارها خفيّة غير مرئية على الرغم ممّا صُنِّفَ حولها من الكتب، بل وإنّ العارفين الكاملين أيضاً لم يَفهموا شيئاً من ذلك سوى النّزر اليسير؛ على الرّغم من كلّ ذلك، فهي تمثّل تجمّعاً سنويّاً

---

(1) *تحرير الوسيلة*، ج1، ص 234.

(2) *صحيفة النور*، ج13، ص 124.

لأتباع الدين الواحد أو من ينوب عنهم، والقادمين من كلّ بقاع الأرض في أيّام معلومات.

فهذا المؤتمر يلتئم مرّة في كل سنة حيث يَحتشد فيه جمع كبير من المسلمين برغبة وشوق شديديْن، من دون تدخّل أو ترغيب من أيّ مؤسسة حكوميّة أو أهليّة أو دينيّة، ليقدّم الحجيج صورة رائعة ومهيبة عن وحدة المسلمين وتلاحمهم.

وبالنّظر إلى كلّ ما قيل عن ملامح الحجّ وصفاته، **يصفه الإمام الخمينيّ** بأنّه فريضة تَغلب عليها الصّفة السياسيّة، فالبراءة من المشركين مثلاً التي يُفتَرض العمل بها في يوم الحجّ الأكبر كما ورِد في الآيات الشريفة في أوّل سورة **البراءة** (التوبة)[1]، هي في نظر الإمام جزءٌ لا يتجزّأ من تلك العبادة. ولهذا يقول في هذا الشأن:

«الإعلان عن البراءة من المشركين هو رُكن من أركان التوحيد والواجبات السياسيّة في الحجّ. فهل تحقّق الدّين إلّا بإعلان الحبّ والوفاء للحقّ وإعلان الغضب والبراءة من الباطل[2]؟».

من الضروري هنا أن نقول بأنّ المقصود من كلام الإمام ليس وصف مراسم صلاة الجمعة الحالية التي تُقام في البلدان الإسلاميّة أو مناسك الحجّ المتعارف عليها إطلاقاً، بل المقصود هو الصورة المثالية للحجّ وصلاة الجمعة المعروضة ملامحها آنفاً. لهذا نرى

---

(1) ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ (1) فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ (2) وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (3)﴾ [سورة **البراءة**، الآيات من 1 إلى 3].

(2) **صحيفة *النور***، ج20، ص 111.

سماحته يشرح للإيرانيّين والبلد الذي يَحكمه كيفيّة أداء مناسك الحجّ بصورتها الصحيحة والأمور المتعلّقة بها، ولَم يكن يَعترف بالحجّ وصلاة الجمعة إلّا أن تُقاما بالروحيّة والجوهر المطلوب. وفي هذا الصّدد يقول سماحته:

«منذ سنوات طويلة والحجّ الإبراهيميّ غريب مهجور، سواء من الناحية المعنويّة والعرفانيّة أم من الناحية السياسيّة والاجتماعيّة. أمّا بعده العرفانيّ والمعنويّ فقد أُوكل إلى العرفاء المعروفين، أمّا ما يهمّنا منه فهو بُعده السياسيّ والاجتماعيّ الذي تَفصلنا عنه مسافة شاسعة»[1].

وإذا تجاوزنا هذيْن الحُكميْن فإنّ المؤسّسات الدينيّة تُعتبر أمثلة حيّة على امتزاج الدّين بالسياسة. فالمسجد الذي يُمثّل محلاًّ «للسجود» يمتلك «محراباً» وهو يُشير إلى معنى الحرب[2][3]؛ لأنّ هذا المكان الذي يُمثّل مركز العبادة ومحلاًّ لابتهالات الدّاعين في

(1) **صحيفة النور**، ج20، ص 18.

(2) قال صاحب معجم *مقاييس اللّغة*: (حرب) الحاء والرّاء والباء أصولٌ ثلاثة: أحدها السّلْب، والآخر دويبَّة، والثالث بعضُ المجالس. فالأوَّل: الحَرْب، واشتقاقها من الحَرَب وهو السَّلْب. يقال: حَرَبْتُه مالَه، وقد حُرِب مالَه، أي سُلِبَه، حَرَباً. والحريب: المحروب. ورجل مِحْرَابٌ: شجاعٌ قَؤُومٌ بأمر الحرب مباشرٌ لها. وحَريبة الرَّجُل: مالُه الذي يعيش به، فإذا سُلِبَه لم يَقُمْ بعده. ويقال: أَسَدٌ حَرِبٌ، أي من شدّة غضبِه كأنّه حُرِب شيئاً أي سُلِبه. وكذلك الرجل الحَرِب. وأما الدويبَّة [فـ] الحرباء. يقال: أرض مَحْرَبَة، إذا كثُر حرباؤها. وبها شبّه الحرْباء، وهي مسامير الدُّروع. وكذلك حَرَابيّ المتن، وهي لَحَماتُهُ. والثالث: المحراب، وهو صدر المجلس، والجمع محاريب. ويقولون: المحراب الغرفةُ في قوله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ ...﴾ [سورة مريم: الآية 11]. انتهى. [المترجم]

(3) **صحيفة النور**، ج12، ص 148.

حضرة المعبود في أوقات الصلاة، يمثّل أيضاً مكاناً لاتّخاذ القرارات ووضع البرامج والتّعبئة للجهاد، وحلّ المشاكل والبتّ في القضايا السياسيّة والاجتماعيّة للمسلمين. وعلى الرّغم من إفراغ المساجد من أهدافها التي بُنيَت من أجلها لسنوات طويلة، شأنها في ذلك شأن الكثير من الأحكام والمعارف الدينيّة، لكنّ سيرة **النبيّ** (ص) العطرة وسيرة أمير المؤمنين (ع) تشيران بوضوح إلى أنّ المسجد كان مقرّاً عامّاً لحلّ مشاكل المسلمين.

في هذا يبيّن سماحة **الإمام الخميني** رأيه بالقول:

«لقد كان المسجد على الدوام مركزاً لرسم السياسات الإسلاميّة، حيث كانت الأمور السياسيّة وتلك المتعلّقة بالحرب وسياسة المدُن تُناقَش وتُعالَج في خطبة الجمعة التي تُلقى كلّ يوم جمعة؛ كلّ ذلك كان يحدث في المسجد. كان يتمّ وضع الخطط والسياسات في المسجد وذلك في عصر الرّسول (ص) والعصور التي تلته كذلك، وفي عصر أمير المؤمنين (ع) أيضاً»[1].

وإذا توقّفنا قليلاً عند كتاب ***«الحكومة الإسلاميّة»*** الذي تحدّث فيه **الإمام الخمينيّ** عن موضوع ولاية الفقيه بشكل مفصّل، سنجد كلاماً شاملاً وجامعاً يتضمّن تحليلاً حول البعد السياسيّ في الأحكام الدينيّة. يقول سماحته:

«الكثير من الأحكام الإسلاميّة تعدّ مصدراً للخدمات الاجتماعيّة والسياسيّة، والعبادات في الإسلام هي سياسيّة في الأصل. فصلاة الجماعة والاجتماع في موسم الحجّ مثلاً في ذات الوقت الذي تزخر فيه بالقيم المعنوية الأخلاقيّة

(1) **صحيفة النور**، ج1، ص 199.

والعقائديّة، فهي تنطوي على بعدٍ سياسيّ. لقد أتاح لنا الإسلام مثل تلك التّجمعات لكي نستفيد منها دينيّاً ولتعزيز مشاعر الأخوّة والتّعاون بين الأفراد وتنمية الأفكار، وإيجاد الحلول للمشاكل السياسيّة والاجتماعيّة، ثمّ القيام بالجهاد والسّعي الجماعيّ»[1].

2 ـ سيرة ونهج القادة الدينيّين

لا شكّ في أنّ سيرة القادة والمبشّرين بمذهب أو دين معيّن، لهي أوضح بيان على الأهداف والقِيَم التي يَهتمّ بها ذلك الدّين أو المذهب، لأنّهم يجسّدون الآراء والأفكار التي يحملون لواءها من خلال تلك السيرة.

في هذا الإطار يرى **الإمام الخمينيّ** أنّ سيرة القادّة الدّينيّين ـ بمن فيهم الأنبياء وهم رِجال عُرِفوا بالزّهد والإعراض عن الدّنيا ـ وكذلك سيرة النبيّ الأعظم (ص) والأئمّة الأطهار (ع)، كلّ واحد من هؤلاء يُمثّل دليلاً على وجود تلك الأهداف والقيم.

عن النبيّ عيسى (ع)، يقول **الإمام**:

«حتى النّبيّ عيسى (ع) لم يكن كما يظنّ أتباعه بأنّه كان يهتمّ بالقِيَم الروحيّة فقط، فقد كان مأموراً بالاعتراض منذ اليوم الأوّل لنبوءته، منذ أن كان وليداً، حيث كان يُردّد عبارة: وآتانيَ الكتاب. . . . مثل هذا النّبيّ لا يمكن له أن يَجلس في داره ويُجيب عن الأسئلة حتى (يَقضي الله أمراً كان مفعولاً)، فلو كان يُريد ذلك ويَكتفي بالإجابة على الأسئلة. . . فلماذا كان إذاً يتعرّض للأذى والتعذيب[2]؟».

---

(1) **حكومت إسلامي** *(الحكومة الإسلاميّة)*، ص 7، 8.

(2) ***صحيفة النور***، ج20، ص 158.

ولطالما قام القرآن الكريم وهو الراوي الأمين لقصص وسيَر الأنبياء الماضين، بسرد نضالاتهم ومعارضتهم الطّغاة والمشركين. من بين تلك القصص، قصّة سيّدنا **إبراهيم خليل الرّحمن** (ع) مع عَبَدة الأصنام، وصراع سيّدنا **موسى كليم الله** (ع) ضدّ **فرعون** وسعيه من أجل إيجاد مجتمع ربّانيّ؛ أليس في ذلك كلّه أدلّة واضحة على بحثنا هذا؟

وهل منّا من يَنكر اهتمام **النبيّ** الأكرم (ص) بتشكيل حكومة إسلاميّة وقيادة الأُمّة على مدى 23 سنة من حياته الشريفة؟

ويتابع الإمام مقالته في هذا الشأن قائلاً:

«يشير النهج الذي اتّبعه النبيّ الأعظم (ص) في التعاطي مع الشؤون الدّاخلية والخارجيّة للمسلمين، يشير بجلاء إلى أنّ الجهاد السياسيّ هو أحد الواجبات التي اضطلع بها (ص) في حياته»[1].

لم يَكتف **النبيّ** (ص) بأرض الحجاز حدوداً لدولته ودعوته، بل بعث بالرّسل والدعاة إلى ما وراء تلك الحدود، إلى الحكّام والمتسلّطين على العالم آنذاك، داعياً إيّاهم لتلبية نداء الله تعالى والدّخول في الدّين الإسلامي. وقد بعث بعض السّفراء في السنة السابعة للهجرة دُفعة واحدة وفي يوم واحد إلى أرض **فارس والشام والحبشة ومصر واليمامة والبحرين والحيرة**[2].

وجاء في إحدى الرّسائل التي بعث بها **الرّسول** (ص) إلى ملك

---

(1) **صحيفة النور**، ج4، ص 33.

(2) **سيرة ابن هشام**، ج4، ص 606؛ ***السيرة الحلبيّة***، ج*3*، ص *271*؛ ***طبقات ابن سعد***، ج*1*، ص *(264)*؛ *نَقلاً عن كتاب* ***فروغ ابديّت*** *(نور الخلود)*، ج*2*، ص *608*.

الحبشة[1] الواقعة في منطقة القرن الأفريقي، بعدما ذكر له شيئاً عن سيرة النبيّ **عيسى** (ع) وأمّه **مريم** (ع):

«بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي ملك الحبشة، سلام عليك. فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيِّبة الحصينة فحملت بعيسى؛ حملته من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده. وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له والموالاة على طاعته، وأن تتّبعني وتُوقِن بالذي جاءني، فإني رسول الله، وإني أدعوك وجنودك إلى الله ﷻ، وقد بَلّغتُ ونَصحتُ، فاقبلوا نصيحتي، والسّلام على من اتبع الهدى»[2].

وللإمام موقف مماثل لذلك الذي حدث للنبي (ص) في العام السابع للهجرة، وذلك عندما بعث برسالة في السنّة الأخيرة من حياته إلى زعيم الاتحاد السوفيتي السابق والكتلة الشرقيّة الرئيس **ميخائيل غورباتشيف**[3] حيث أشار فيها إلى انهيار أركان الشيوعيّة، ودعاه بدعوة الإسلام وتعاليمه السامية.

وعلى الرغم من أنّ القرآن الكريم قد نَقل لنا بشكل عامّ كلّ أشكال الجهاد الذي قام به أنبياء الله تعالى، إلّا أنّ تلك الأشكال لا تُمثّل سوى جانبٍ من ممارستهم السياسة، إذ إنّ تدخّلهم في السياسة كان أوسع من ذلك بكثير. فبعدما كان الله سبحانه يمنّ عليهم بالنّصر ضدّ أعدائهم من الظالمين والكفّار، كانوا يَشرعون في قيادة المجتمع

---

(1) هي أثيوبيا اليوم. [المترجم]

(2) ***السّيرة الحلبية***، ج3، ص 279.

(3) ميخائيل غورباتشوف. [المترجم]

وهدايته بشكل عمليّ. ولَم يكن الأنبياء إطلاقاً ممّن يَعتزلون الناس أو يَبتعدون عن شؤونهم، بل كانوا يتفاعلون مع الأحداث التي تجري داخل المجتمع، وكانوا حاضرين في قلب الأحداث.

وفي هذا الجانب، يقول سماحة الإمام:

«لم تكن سيرة الأنبياء وآل البيت (ع) الابتعاد عن الناس أو اعتزالهم، بل كانوا يعيشون معهم وكانوا يمارسون الحكم متى أُتيحت لهم الفرصة»[1].

وثمّة نقطة مهمّة، لعلّ من المناسب ذكرها هنا وهي أنّ كلّ ما قيل حتى الآن لا يعني أنّ هَدف الأنبياء كان مقتصراً على الوصول إلى السّلطة، وهداية المجتمع، وتثبيت أركان العدل الإسلامي والإلهيّ فقط، بلْ بموازاة ذلك كانوا يَحرصون على دعوتهم إلى الكمال الحقيقيّ المتمثّل في السّير إلى الله سبحانه. وكانوا يَعتبرون أنّ طريق الحقّ هو الطريق الذي يَمرّ في وسط الناس وليس كما يؤمن بعض المتصوّفة والعارفين الذين يرون أنّ مسار طريق الحقّ يمرّ من خلف الناس، لذلك نراهم يختارون العزلة ويؤكّدون عليها.

يقول الإمام في هذا الشأن:

«أمّا نحن فنقول بأنّه ليس في استطاعتنا الوصول إلى الهَدف الذي كان نصب أعين الأنبياء؛ وهذه مسألة تُضاف إلى تلك. لم يكن هَدف الأنبياء هو الحكم، فالحكم كان وسيلة لتحقيق هدف آخر، إذ إنّ كلّ الأهداف والمقاصد تنتهي إلى معرفة الله تعالى»[2].

---

(1) *صحيفة النور*، ج19، ص 118.

(2) المصدر نفسه، ج19، ص 250.

ويُحاول قادة أيّ مذهب فكريّ أو دين استغلال المحافل أو التّجمعّات المهمّة، وانتهاز الفُرصة من أجل بيان أسمى الأهداف والمبادئ التي تطرحها أديانهم أو مذاهبهم الفكريّة، وخاصّة عندما يتميّز ذلك التجمّع بكونه الأوّل أو الآخر.

وهذا ما فعله الرّسول الأعظم (ص) عندما أشار في أوّل خطبة وفي آخر خطبة له طيلة سنيّ دعوته للرسالة، إلى موضوع قيادة المجتمع الإسلاميّ بعد رحيله، ولا سيّما ما ورد في خطبته الأخيرة التي تضمّنت تأكيدات على بعض الأمور، ووضع النّقاط على بعض الحروف.

ففي لقائه الأوّل بعد بعثته مع جمع من الأفراد ضمّ حوالي 40 شخصاً من أبناء قومه وعشيرته، وبعد إعلام الحاضرين ببدء الدعوة للرسالة السماويّة، طلب رسول الله (ص) من أولئك الأفراد مبايعته على هذا الأمر قائلاً:

«... وقد أمرني الله تعالى أن أدعوكم إليه فأيّكم يُؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؟ فأحجم القوم عنها جميعاً وقلتُ (الإمام علي)، وإني لأحدثهم سنّاً وأرمضهم عيناً وأعظمهم بطناً وأحمشهم ساقاً: أنا يا نبيّ الله أكون وزيرك عليه. فأخذ برقبتي ثم قال: إنَّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؛ فاسمعوا له وأطيعوا»[1].

إنّ نظرة عابرة إلى كلام رسول الله (ص) الموجز، ستقودنا إلى جملة من الحقائق الاجتماعيّة الساميّة الموجودة في الدّين الإسلامي. فقد اشتملَ كلامه على نبذة من الفلسفة العقائديّة والسياسيّة والتنظيميّة

(1) ابن الأثير الجزري، *الكامل في التاريخ*، ج1، ص 586.

والإدارية، وكذلك فلسفة التّعاون والتكاتف، وضرورة اكتساب القوّة والقدرة للأغراض الدينيّة والإصلاحات الاجتماعيّة، وواضح أنّ هذه الدقّة في الكلام لا يمكن أن تكون إلّا من دين تمثّل السياسة أساسه وجوهره.

وأمّا آخر دعوة **للنبيّ** (ص) وآخر اجتماع حضره وألقى فيه خطابه بشكل رسميّ على جمع غفير من المسلمين، فكان في يوم «**غدير خُمّ**». ففي ذلك اليوم، الذي اتّفق الشيعة والسنّة على نَقل أحداثه ووقائعه في رواياتهم، تمّ طرح موضوع ولاية **علي بن أبي طالب** (ع) بعد **النبيّ** (ص). وبغضّ النّظر عمّا يطرحه الفريق الثاني من الحجج والمبرّرات التي لا تستقيم لا مع الواقع ولا مع المنطق، فإنّ حادثة «**غدير خمّ**» تُمثّل الأرضيّة والأساس لتنصيب وليّ أمر المسلمين، أو بتعبير آخر إعلان تنصيب الله سبحانه **عليّاً** (ع) لولاية المسلمين.

وقد اكتسبت تلك الحادثة أهميّة عظيمة ضمن مجموعة المعارف الدينيّة بحيث اعتبر القرآن الكريم التنكّر لها أو التّقاعس عن تطبيقها بمثابة عدم تبليغ للرسالة الإسلاميّة برمّتها، بل وعبّر عنها القرآن الكريم على أنّها إكمال للدّين وإتمام للنّعمة الإلهيّة[1]. ويُعتبر التّحليل الذي قدّمه (المرحوم) **العلّامة محمد حسين الطباطبائي** حول تلك الآية الشريفة، تحليلاً جديراً بالاهتمام وكاملاً من حيث البراهين المقدّمة[2].

---

(1) ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ۝٦٧﴾. [سورة المائدة: الآية 67]. [المترجم]

(2) السيد محمّد حسين الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، *الطبعة الأولى*، ج5، *من ص 190 إلى 210؛ ج6، من ص 22 إلى 44.*

في ضوء ما هو متوفّر وموجود من بعض الخُطب والرّسائل الخاصّة **بالإمام علي** (ع)، لا نظنّ أنّ ثمّة حاجة بعد ذلك أبداً إلى بيان اهتمامه (ع) بالقضايا السياسيّة للمجتمع الإسلامي.

ويعتبر عهد أمير المؤمنين **الإمام علي** (ع) المفصّل إلى عامله **مالك الأشتر النخعي** قُبَيْل تولّيه **مصر**[1]، أعظم وأسمى وثيقة تاريخيّة وسياسيّة في الإسلام والعالم بأسره.

وكذلك هي سيرة أئمّة الهُدى (ع)، حيث عاش كلّ منهم حياةً سياسيّة زاخرة بالأحداث والمنعرجات بحسب مقتضيات عصرهم، ومتطلّبات مرحلتهم آنذاك، على الرّغم من أنّهم لم يحظوا بفرصة الحكم.

لكنّنا إذا نظرنا، بشكل عامّ، إلى تاريخ صدر الإسلام، فسوف يتأكّد لنا أنّ موضوع فَصل الدّين عن السياسة أصلاً هو موضوع حديث لم يَظهر في المجتمعات الإسلاميّة أو غير الإسلاميّة (كالمسيحيّة مثلاً) إلّا في القرون القليلة الماضية، فالإسلام لم يعرف مثل هذه المقولة في عصوره الأولى، بل وحتى الخلفاء الآخرون الذين كانوا يَسعون إلى إقصاء الأئمّة الأطهار (ع) عن حقّهم والإمساك بمفاتيح الخلافة والحكم، كانوا يتستّرون بستار الدّين والادّعاء بأحقيّتهم في الخلافة وإدارة شؤون المجتمع.

للإمام الخميني رأي في هذا الموضوع يقول فيه:

«هل كانت السياسة منفصلة عن الدّين في عصر الرّسول الأكرم (ص)؟ هل كان بعضهم رجال دين، والبعض الآخر

---

(1) أنظر الكتاب 53 من كُتب أمير المؤمنين (ع) **في نهج البلاغة**، إلى مالك بن الأشتر النّخعيّ لمّا ولّاه على مصر وأعمالها حين اضطرب أمر محمّد بن أبي بكر، وهو أطول عهد كتبه وأجمعه للمحاسن. [المترجم]

سياسيين وحكّاماً في ذلك العهد؟ لم يكن الأمر كذلك، وإنّما حدث هذا في العصور المتأخّرة»[1].

بعد زمن العصمة كذلك كان الزعماء الدينيّون يشكّلون مثالاً ونموذجاً يُحتذى به في هذا المجال. وتمثّل صُور المقاومة والصّراع التي قدّمها العلماء المسلمون، ولا سيّما الشيعة منهم، طيلة فترة غيبة **الإمام المهدي** (ع)، تمثّل صفحة مشرقة ومشرّفة في صفحات تاريخ الحريّة والمطالبة بالحقّ. وما أكثر الذين وقّعوا على وثيقة التوأمة بين الدّين والسياسة بدمائهم الطّاهرة؛ لكن، وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ أسلوب ممارسة أولئك للسياسة وتصوّراتهم المتعدّدة عنها لا تشير إلى وحدة النهج في هذا المجال.

ويبقى القاسم المشترك الذي كان يَجمع علماء الدّين جميعاً هو نضالهم السّلبيّ ضدّ الظّلم وعدم تعاونهم مع الحكومات الظالمة، ولكن السؤال هنا حول: هل اشترك هؤلاء جميعهم في محاربة الظّلم بشكل علنيّ، أم أنّ بعضهم فضّل اتّباع التقيّة مقابل الظّلم لبعض الأسباب؟ وهل أنّ جميعهم كانوا يُؤمنون بضرورة قيام حكومة العدل في عصر غيبة **الإمام المهدي** (ع) أم لا، فهو أيضاً سؤال يَحتاج إلى بعض التأمّل إذا ما أُريد للجواب أن يكون بـ (نَعم).

لقد تحدّث **الإمام الخمينيّ** عن جوانب من مشاركة العلماء في السياسة وممارستهم لها، بقوله:

«لم يكن علماؤنا بطبيعة الحال منعزلين عن السياسة عبر التاريخ بالشّكل الذي قد يظنّه البعض، فمسألة الحركة الدّستوريّة مثلاً لم تكن سوى مسألة سياسيّة حيث كان لكبار

---

(1) الإمام الخُمينيّ، **حكومت إسلامي** *(الحكومة الإسلامية)*، ص 23.

العلماء آنذاك دور فيها، ومهّدوا لها وأسّسوها. وكذلك مسألة تحريم التّنباك (التّبغ)، هي الأخرى كانت مسألة سياسيّة حيث أشعل المرحوم الميرزا الشيرازي فتيلها بالاستناد إلى هذا المعنى. وكذلك الحال في السنوات الأخيرة، حيث كان آية الله مدرّس وآية الله كاشاني وغيرهم... رجال سياسة يمارسون السياسة بكلّ تفاصيلها»[1].

يطرح الدكتور **علي شريعتي** مقارنة أجراها بين المثقّفين وعلماء الدّين من خلال تحليل سوسيولوجي للتاريخ في القرون الأخيرة، فيقول:

«لا نرى توقيعاً لعالم دين مسلم واحد على أيّ من هذه المعاهدات المشؤومة التي أُبرِمت خلال هذا القرن والقرن الماضي، أو المعاهدات الاستعماريّة المشؤومة المبرمة بين الإمبرياليّة وأيّ من البلدان المستَعمرة في أفريقيا وآسيا»[2].

الحركات الإسلاميّة خلال القرنيْن الأخيريْن

هنالك العديد من الشواهد والأمثلة التي تحكي نضال علماء الدّين وصراعهم ضدّ الباطل في القرون الأخيرة الماضية. ويفوق عدد الحركات التحرّرية التي قادها علماء الشيعة ضدّ الاستبداد والاستعمار الخمس عشرة حركة، على الرّغم من أنّ جميع تلك النهضات والحركات لم يُسعفها الحظّ في تحقيق هدفها في النّصر التامّ باستثناء الثورة الإسلاميّة في إيران. وفي ما يلي لائحة بأهمّ الحركات والنّهضات الإسلاميّة بدءاً بالحركة التي قادها **الشيخ جمال الدّين**

---

(1) *صحيفة النور*، ج20، ص 31.

(2) *الأعمال الكاملة للدكتور علي شريعتي*، العدد 5، *ما وإقبال* (نحن وإقبال)، ص 83.

الأسدآبادي (الأفغانيّ) ووصولاً إلى الثورة الإسلاميّة في إيران[1]:

1 ـ حركة الشيخ **جمال الدّين الأسدآبادي (الأفغانيّ)** ضدّ الاستعمار البريطانيّ وعملائه في بلدان الشّرق والأقطار الإسلاميّة.

2 ـ حركة **الميرزا حسن الشيرازي** ضدّ **معاهدة (التّبغ)** الاستعماريّة المسمّاة **(ريجي)**[2].

3 ـ حركة علماء **إيران** ضدّ **معاهدة (رويتر)** الاستعماريّة.

4 ـ نهضة علماء الشيعة من أجل تشكيل حكومة القانون الدّستوريّة (المشروطة).

5 ـ نهضة الشيخ **فضل الله نوري** وأصحابه لتصحيح مسار الحركة الدّستوريّة.

6 ـ حركة **الميرزا محمّد تقي الشيرازي** ضدّ هيمنة البريطانيّين في العراق.

7 ـ حركة **ميرزا كوچك خان جنگلي**.

8 ـ انتفاضة **الشيخ محمّد خياباني** ضدّ الاستبداد.

9 ـ انتفاضة علماء **أصفهان وخراسان** ضدّ سياسات الأجانب **ورضا شاه**.

---

(1) محمّد رضا حكيمي، **تفسير آفتاب** *(تفسير الشمس)*، ص *97*.

(2) وهي معاهدة وقّعها ناصر الدّين شاه القاجاريّ مع شركة بريطانيّة عام 1890م منحها بموجبها حقّ احتكار صناعة التّبغ (من شراء وبَيع وغير ذلك) في إيران مدّة خمسين عاماً، تُعفى خلالها تلك الشركة من أيّة رسوم أو ضرائب جُمركيّة، مقابل دَفع تلك الشركة مبلغ (15000) جُنيه استرلينيّ إلى الحكومة الإيرانيّة. [المترجم]

10ـ حركة **آية الله حسن مدرّس** ضدّ السياسة التي كان يفرضها الأجانب وعميلهم **رضا شاه.**

11ـ نهضة العلماء من أمثال **السيّد أبي الحسن الأصفهانيّ وميرزا النائينيّ والشيخ مهدي الخالصي والفيروزآبادي** ضدّ سياسة البريطانيّين في العراق.

12ـ نهضة تأميم الصناعة النّفطيّة.

13ـ حركة **نوّاب صفوي** ضدّ النّظام المَلَكيّ الفاسد.

14ـ نهضة **آية الله البروجردي**، وهجرته من النّجف واعتصامه داخل حرم **السيّد عبد العظيم الحسنيّ.**

15ـ حركة تحرير **إيران** بمشاركة **آية الله السيّد محمود طالقاني.**

16ـ الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة سماحة **الإمام الخمينيّ.**

تشير النّهضات والحركات المبيّنة أعلاه إلى وعي علماء الدين وروحهم النضالية المناوئة للظّلم والظالمين، لكن مع ذلك لا مفرّ من الاعتراف بوجود عدد آخر من العلماء الذين آثروا الصمت والتقيّة.

وتُعتبر سيرة **الإمام الخمينيّ** ونهجه مثالاً حيّاً يدلّل على مسألة التوأمة بين الدّين والسياسة، فقد كانت آراؤه مقرونة على الدّوام بالعمل، وهذا بالذّات يُمثّل إحدى سماته البارزة. وكما أسلفنا في المقدّمة، فإنّ اتّباع نهج متوازن بين التديّن والسياسة، وبين العرفان والجهاد، وبين الدّعاء ومحاربة الظالم، كلّ ذلك يُشير بوضوح إلى الأبعاد المعنويّة والفكريّة التي تنطوي عليها شخصية الإمام.

وهناك من بين رجال الدين أيضاً من تلفّع بعباءة الدين زوراً وبهتاناً، وارتبط مصيره بقصور الحكّام والبلاط، وأصبح من وُعّاظ السلاطين، وهؤلاء رجال باعوا دينهم بدُنيا غيرهم، فأصابوا من

الدنيا وطراً، وغادروها بعدما قضوا فيها بضعة أيّام غارقين في نعيم الملذّات والشّهوات، فلم يتركوا منهم إلّا ذكراً سيّئاً وأثراً دارساً. لكنّ أهل العلم ورجال الدّين المسلمين الأُصلاء لم ولَن يَعتبروا أولئك في زُمرة العلماء على الإطلاق. أمّا ما يقوم به هؤلاء وأمثالهم الذين أضَحوا ألعوبة سياسيّة من دعاية رخيصة، فلن يؤدّي إلى فَصل الدّين عن السياسة أبداً.

3 ـ تأكيد الدّين على تطبيق الأحكام الإلهيّة

من جملة الخصائص المهمّة التي يَمتاز بها الإسلام هو اهتمامه وتأكيده على تطبيق الأحكام. فمن وجهة نظره ليس الدّين مجموعة من القوانين العامّة تناقش في حدود المدارس العلميّة وتقف عندها ولا تتجاوزها، بل إنّه ينادي بإحضار الدين في قلب المجتمع من خلال تطبيق أحكامه في الحياة الاجتماعيّة، ليكون المجتمع مرضيَ الدين.

ويدلّ التأكيد المستمرّ على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وتبيين الأهمية المتميّزة التي يَتّصف بها هذا العمل مقارنة بالأحكام الدينيّة الأخرى، على التوأمة بين الدين والسياسة، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين (ع) بقوله: «**وَما أَعْمالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ، عِنْدَ الأَمْرِ بالْمعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ المنكر، إِلَّا كَنَفْثَة فِي بَحْر لُجّيّ**»[1]، وفي رواية أخرى أنّه (ع) قال: «**حدّ يُقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلة وأيامها**»[2].

وقد أشار الفُقهاء المتأخّرون، بعدما بيّنوا أسباب الاهتمام بالقضايا السياسيّة، إلى ضرورة تطبيق الأحكام الشّرعيّة في عصر غيبة **الإمام المهدي** (ع).

---

(1) *نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة 374.*

(2) *وسائل الشيعة، ج18، ص 308.*

وفي «*كتاب البيع*» يخاطب **الإمام الخميني** رجال الدّين بقوله:

«... ومن مسؤوليّة المسلمين جميعاً، وفي مقدّمتهم رجال الدّين وطلاب العلوم الدينيّة أن يَقفوا في وجه الإعلام المعادي للإسلام بكلّ وسيلة ممكنة ليتبيّن أنّ هدف الإسلام إنّما هو تأسيس حكومة إسلامية ونشر العدل، حكومة إسلاميّة تتضمّن جميع القوانين ذات الصلة بالجانب المالي وبيت المال وغير ذلك»[1].

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه، تفضّل الإمام قائلاً:

«الإسلام هو الحكومة بكل ما تنطوي عليه من شؤون، والأحكام والقوانين الإسلاميّة، هي شأن من شؤونها، بل إنّ الأحكام هي مطلوبات بالعرض، وأمور آلية وُضعت لإقامة العدل وبسطه في المجتمع»[2].

وأساساً، فإنّ «الفقه» يُمثّل الفلسفة العمليّة التطبيقيّة لـ«الحكومة»، لذلك أناطت معظم الأبواب الفقهيّة تطبيق بعض المسائل إلى الإمام أو قائد الأُمّة.

التاريخ الإسلاميّ و«الدّين والسياسة»

لا شكّ في أنّ الحكومة الدينيّة تمثّل التجسيد التامّ للتوأمة بين الدّين والسياسة، فالحكومة التي أسّسها **النبيّ** الأعظم (ص) في **المدينة** وتلك التي أقامها **الإمام علي** (ع) في **الكوفة** كانتا حكومتيْن دينيّتيْن. ولا غرابة في ذلك لأنّ هذه هي سنّة الأنبياء وأوصيائهم على مرّ العصور.

---

(1) الإمام الخُميني، *كتاب البيع*، ج2، ص 460.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 472.

فالحكومة التي أسّسها خلفاء بني **أُميّة** وبني **العبّاس** والخلفاء الآخرون في الحقب الإسلاميّة الماضية، كانت جميعها حكومات دينيّة ترتكز على أُسس الدّين الإسلاميّ، أو على الأقلّ هذا ما كان يَدّعيه الحكّام آنذاك.

وعن هذه الأمثلة في التاريخ الإسلامي، يقول **الإمام الخمينيّ**:

«لقد حكم الإسلام قرابة خمسمئة عام أو أكثر، على الرّغم من أنّه لم يتمّ تطبيق أحكام الإسلام في تلك العهود بالشكل الصحيح. لكنّ ما تمّ تطبيقه في حينه أتاح للمسلمين إدارة إمبراطوريّة واسعة بعزّة واقتدار بكلّ ما في هاتيْن الكلمتيْن من معانٍ»[1].

وفي مكان آخر من كتاب «*صحيفة النور*»، يقول سماحته:

«تالله إنّ الإسلام كلّه سياسة، لقد أساؤوا تعريف الإسلام. فسياسة المدُن مستلهمة من الإسلام»[2].

ومعلوم أنّ ما يقصده بالحكومة الإسلاميّة التي حكمت خمسة قرون هي الحكومات الإسلاميّة التي شُكِّلَت في القرون الأولى بعد ظهور الإسلام وانتهت بانتهاء العصر العبّاسيّ. ويبدو أنّه من المتعذّر اعتبار الحكومات التي أشار إليها حكومات إسلاميّة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبالتالي فإنّه لا يمكن اعتبار تلك الحكومات شاهداً ودليلاً على الحكومة الدينيّة (المنشودة). إذ إنّ أكثر ما تمّ تحقيقه في ظلّ تلك الحكومات الظالمة المتلفّعة بعباءة الإسلام هو الاهتمام الجزئيّ ببعض الأحكام وتطبيقها على صعيد المجتمع، أو القيام ببعض

---

(1) ***صحيفة النور***، *الطبعة الجديدة المنقّحة والمزيدة، ج1، ص 198.*

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 99.

الأمور من قبيل تأسيس أماكن العبادة، أو تعمير المساجد، أو تعظيم **بعض** الشعائر، ليس إلّا.

من بين الحكومات المذكورة في العصور الماضية التي يمكن إضفاء الصّبغة الإسلاميّة عليها بشكل أوضح هي: **الأدارسة (الدّولة الإدريسيّة) في مراكش (المغرب)**[1]**، الدولة الحمدانية في الشام**[2]**، الدولة العلوية في طبرستان وجيلان، الدولة الزيدية في اليَمن، الدولة البويهية في شيراز وبغداد، وكذلك الدولة الزيدية في مدينة الحلّة ونواحيها، الدولة الفاطمية في مصر، الدولة الإسماعيلية في بلاد فارس، الدولة السربداريّة في خُراسان**[3]**، دولة «المشعشعون» في خوزستان، الدولة الصفوية في إيران، وأسرة (عادل شاهي) أو (مملكة بيجابور) في الهند**[4] **وأسرة (قطب شاهي) أو (مملكة**

(1) دولة الأدارسة: مؤسّسها الإمام الشّيعي إدريس بن عبد الله (ت 177هـ ـ 793م)، ثارَ على العبّاسيّين وفرّ من الحجاز مع مولاه (راشد) بعد موقعة فَخ (786م)، فمرّ في مصر وبلغ المغرب الأقصى، ونزلَ بمدينة (وليلي) فبايعته قبائل البَربَر وعلى رأسها قبيلة (أوْرَبَة). أعلنَ الدّولة الإدريسيّة (788م) وفتحَ (تادلا) و(تَلمسان). قُتِلَ مسموماً بتَدبير هارون الرّشيد .**المنجد في الأعلام** الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996). [المترجم].

(2) الحَمدانيّون: أُسرة عربية عمل أبناؤها في خدمة العبّاسيّين. تولّوا الموصل والجزيرة ثمّ استقلّوا وبسطوا سيادتهم على شمال سورية (929 ـ 1003م). أسّسها حَمدان بن حَمدون شيخ قبيلة تَغلب في (ماردين 892م). قضى عليها الفاطميّون وانقرضت بموت سعيد الدّولة بن سعد الدّولة بن سَيف الدّولة .**المنجد في الأعلام**، الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996م. [المترجم]

(3) سلالة أسّسها عبد الرّزاق بن فضل الله من قرية (باشتين) ـ من قُرى خُراسان ـ وحكمت خُراسان ما يُقارب من نصف قرن (737 ـ 783هـ) .**معجم (دهخدا)**، مادّة (سربداران) جرجي زيدان، ؛ ***تاريخ التمدّن الإسلاميّ***، ج5، ص 47. *[المترجم]*

(4) سُلالة شيعيّة حكمت في جنوب الهند (1489 ـ 1686م)، أسّسها يوسف عادل =

كولكندة) في الهند كذلك[1]، وغيرها من الحكومات التي يمكن اعتبارها بشكل من الأشكال حكومات إسلاميّة أو دينيّة.

ومهما يكن من أمر، فإنّ تاريخ العالم الإسلاميّ لا يبرهن سوى عن القليل ممّا نطالب به في هذا الفصل، وذلك لأنّ ما أُشير إليه على أنّه حكم دينيّ لا يُمثّل عموماً سوى بعض الحكومات التّقليديّة مع شيء من الاتّجاه نحو تطبيق الأحكام الدينيّة الثانويّة.

ومن المهم القول إنّ مثل هذا النّوع من الحكومات التي لم تكن الحاجة فيها كبيرة إلى علماء الدّين، ولم يَستعن حكّامها بالآراء الاجتهاديّة للعلماء لتثبيت أركان حكوماتهم، أقول هذا النّوع من الحكومات تسبّب في إبقاء البحوث الدينيّة والمدرسيّة بعيدة عن الموضوعات الحكوميّة. فعلماء الشيعة مثلاً الذين كانوا بشكل عام ملاحقين من قبل الجهاز الحكوميّ ظلّوا بعيدين عن محور البحوث السياسيّة أكثر ممّا كان عليه علماء السنّة.

من جهته، نوّه **الإمام الخمينيّ** إلى هذه النقطة السلبيّة وسعى عمليّاً في رسالته في الفتاوى إلى الجمع بين البحوث الفقهيّة والبحوث السياسيّة الإسلاميّة قدر الإمكان، فأشار بالتّفصيل إلى بعض البحوث مثل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والتقيّة والجهاد. واعتبر سماحته أنّ هذه الإشكالية تمثّل «انحرافاً في الرسائل العمليّة الإسلاميّة».

= خان، وتُعتبر أشهر السلالات المتفرّعة من مملكة (بَهمن). قضى عليها (أورنك زيب) .**المنجد في الأعلام**، الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996م. [المترجم].

(1) إحدى سُلالات المسلمين الخمس المستقلّة في جنوب الهند (1512 ـ 1687م)، أسّسها (قلي قطب شاه: 1512 ـ 1543م). قامت على أنقاض الدّولة البَهمنيّة. قضى عليها (أورنك زيب) .**المنجد في الأعلام**، الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996م. [المترجم]

وفي ما يلي بعض العبارات الدقيقة له في هذا المضمار:

«لكي أوضح الفرق الكبير بين الإسلام وبين ما يُعرض على أنه الإسلام، ألفت نظركم إلى التفاوت الموجود بين القرآن وكتب الحديث والتي هي مصادر الأحكام والقوانين من جهة، وبين الرسائل العملية التي تكتب من قِبَلْ مجتهدي العصر ومراجِع التّقليد من جهةٍ أخرى، وذلك من ناحية الجامعيّة والتأثير الذي يمكن أن تتركه في الحياة الاجتماعيّة. فنسبة الآيات الاجتماعيّة في القرآن إلى الآيات العبادية تتجاوز المائة مقابل واحد، كما نجد أنه في كتب الحديث التي تشتمل على حوالي خمسين كتاباً وتضمّ جميع الأحكام الإسلاميّة، نجد أن هناك ثلاثة أو أربعة كتب منها تتناول موضوع عبادات الإنسان ووظائفه تجاه ربه وشيئاً من الأحكام الأخلاقيّة، والبقية تتعلق بالقضايا الاجتماعيّة والاقتصاديّة والحقوق السياسيّة وإدارة المجتمع»[1].

فصل الدّين عن السياسة: العوامل والدوافع

ما تمّ بيانه حتى الآن يُثبت، ولا شكّ، حقيقة ارتباط الدّين بالسياسة؛ ولهذا، فإنّ ما يُثير الدّهشة ويَطرح الأسئلة العديدة هو العوامل والأسباب الخاصّة بنظرية فَصل الدّين عن السياسة والتفكيك بينهما.

من بين الأسباب الرئيسة يمكن الإشارة إلى النتائج التي تمخّضت عن الصّدام الحاصل بين الكنيسة والدّولة من جهة وبين الشعوب في المجتمعات الغربيّة من جهة أخرى. فمن خلال إلقاء

(1) الإمام الخُميني، حكومت إسلامي *(الحكومة الإسلامية)*، ص 13.

نظرة عابرة على الأحداث التي وقعت بعد عصر النّهضة الأوروبيّة سنتبيّن أنّ الاختلافات والتناقضات التي برزت بين العلم وبين ما كان يُطلَق عليه كلمة «الدّين» تؤكّد على صحّة مدّعانا. فقد بادرت الكنيسة إلى طرح نظرية الفَصل بين الدّين والعلوم الإنسانيّة، وذلك بهَدف نفض يدها من المسؤولية بعدما عجزت عن تقديم التفسيرات المنطقية المناسبة للأسئلة التي أثارتها مسيرة تطوّر العلوم والاختراعات المتتالية التي شهدها عصر النهضة. كانت الكنيسة تشيع أنّ الإيمان هو ظاهرة ميتافيزيقيّة غير عقلانيّة، وبالتالي فإنّ أيّة مقارنة بينها وبين القِيَم والعلوم البشريّة هي مقارنة مرفوضة ومحكومة بالفشل[1].

ولكي يتمكّنوا من طرد منافسهم من الساحة السياسيّة، شرع الحكّام في المجتمعات الغربيّة الذين ضاقوا ذرعاً برجال الكنيسة وفرضهم الآراءَ، في استغلال مسألة «أنانيّة الكنيسة والنصوص المحرّفة» لصالحهم، لتوظيف مقاصد الكنيسة في غير صالحها.

وكانت نتيجة هذا الأمر أن تمّ حصر عمل الكنيسة والدّين في الشؤون العباديّة والشخصية التي تربط الإنسان بربّه، علاوة على بعض التعليمات الأخلاقيّة، في حين أنيطت برجال الحكم والدولة القضايا الاجتماعيّة. وبناءً على ذلك، تمّ إقصاء دور الدّين عن السياسة بشكل عمليّ، فظلّ محصوراً بين جُدران الكنيسة لا يفصح عن وجوده إلّا في أيّام الآحاد فقط.

ومع ظهور الاستعمار وتعاظم أطماع الغرب في الثّروات العظيمة التي كانت بلدان الشرق تزخر بها، وكذلك خشية الغرب من أن يؤدّي اتّحاد الأقطار الإسلاميّة والعربيّة إلى التأثير سلباً على مصالحه

---

(1) أنظر: آيان باربور، *العلم والدّين*.

وأطماعه، قرّر المستعمرون تجربة سلاحهم الذي نجحوا في تمريره في بلدانهم، على المسلمين فتنادَوا بفَصل الدّين عن السياسة.

وقد استخدم المستعمرون العديد من الوسائل والحيل لدخولهم إلى تلك الأقطار، فلجأوا إلى إشاعة الفساد والانحلال، وتوزيع المواد المخدّرة، وبثّ بذور الانحراف في أوساط الشّباب. بيدَ أنّ أهمّ سلاح استخدمه المستعمرون هو مسألة فَصل الدّين عن السياسة، وكان لهذا السلاح أهمية خاصة، ذلك لأنّ الوسيلة الناجعة لطرد الاستعمار هي النضال العقائديّ والفكريّ.

وقد أشار **الإمام الخمينيّ** إلى هذه النّقطة مراراً بقوله:

«كلّنا نَعلم، ولا بدّ لنا من أن نَعلم، بأنّ كلّ ما عاناه المسلمون في القرون السابقة، وخاصّة في القرنيْن الأخيريْن حيث فُتِحت بوّابات الأقطار الإسلاميّة بوجه الدّول الأجنبيّة، وغطّت غيومها السوداء سماء بلاد المسلمين، وعمّ الظلام كلّ مكان، ونُهِبت ثرواتنا وما زالت، كلّ ذلك كان بسبب غَفلة المسلمين عن القضايا السياسيّة والاجتماعيّة للإسلام، وهي حالة فرضها المستعمرون والمستغلّون وعملاؤهم المتأثّرون بالغرب والشّرق، على جماهير المسلمين المحرومين»[1].

ومن الطّبيعي أن يَظهر المستعمرون الأجانب بمظهر الانسجام مع الشعوب التي استعمروها من أجل الوصول إلى هَدفهم المشؤوم، ولذلك فقد سعَوا إلى بيان أهدافهم على لسان المتأثّرين بالحضارة الغربيّة من مواطني تلك الأقطار أنفسهم. ويمكننا الإشارة في هذا الصّدد إلى استثماراتهم الواسعة في مجال جذب طلبة البلدان الشرقيّة إلى الغرب وإحاطتهم بالحفاوة والاهتمام، وذلك سعياً لتحقيق

---

(1) *صحيفة النور*، ج18، ص 89.

مآربهم. من هنا، فإنّ دور المتأثّرين بالغرب ومدّعي التنوير الذين راحوا يُشيعون نظرية الفَصل بين الدّين والسياسة، لم يكن أقلّ أهميّة من الدّور الذي كان يَلعبه أصحاب تلك النظرية.

ويتناول سماحة الإمام هذا الدّور الذي لَعبه المتأثّرون بالغرب ومدّعو الثقافة بقوله:

«سعى السرّاق المحتالون إلى استغلال عملائهم من مدّعي الثقافة بهدف عزل الإسلام كما فعلوا بالمسيحيّة المحرّفة، وحصر العلماء داخل سور المسائل العباديّة وإبقاء أئمّة الصلاة والجماعة محبوسين في نطاق المساجد ومراسم عقد الزّواج، وإلهاء رجال الدّين بتلاوة الذّكر وقراءة الأدعية، ومشاغلة الشّباب المتأثّرين بالغرب بالسّهرات والحفلات، وبالتالي إبعاد الجميع عن الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة، أو الاهتمام بأمور المسلمين، أو الانتباه إلى ما يكتنفهم من البلايا ويُحيط ببلدانهم من المصائب... فاستغلّ المستَعمِر حالة الجهل والغفلة وحوّل بلاد المسلمين إلى مستعمرة تابعة له مستغلّاً خيراتها وناهباً ثرواتها، فغَرق المسلمون في بحر من الفَقر والفاقة وجرّ ذلك عليهم أنواع الويلات والنّكبات يوماً بعد آخر»[1].

ويُستشفّ من كلام الإمام أنّ الهدف الأساس لم يكن سوى الاستغلال وإيجاد التّبعيّة ونشر الفَقر والعوز بين النّاس، فلَم يتمكّنوا من تحقيق أهدافهم الاقتصاديّة والسياسيّة إلّا بعد أن غَطّوا تلك الأهداف بلباس فكريّ وحُلّة ثقافيّة.

---

(1) **صحيفة النور**، ج18، ص 88، 89.

وتُضاف إلى هذه العوامل، بطبيعة الحال، العوامل الداخليّة أيضاً التي كانت، للأسف، موجودة في طبقة الكُتّاب والمؤلّفين والمثقّفين والجامعيّين، بل وحتى في أوساط **الملالي ووعّاظ السلاطين** أحياناً، وكانت تلك الطبقات تنادي بتلك المبادئ الاستعماريّة إمّا بسبب انسجام مصالحها مع مصالح أسيادها، أو لجهل مطبق وسذاجة كانت تعتري سلوكهم.

وإذا غَضضنا الطرف عن المستَعمرين، فإنّنا سنَلحظ أنّ الكثير من أصحاب المذاهب الإنسانيّة في القرون الأخيرة أيضاً أصبحوا يُطالبون بفَصل الدّين عن السياسة، وهؤلاء قدّموا خدمة إلى المستَعمر، ربّما من دون أن يدركوا ذلك. فالمفهوم العامّ الذي تحمله العلمانيّة هو إقصاء الدّين عن أيّ نشاط اجتماعي أو ممارسة سياسيّة، وهذا المفهوم بالذّات نجده كذلك في العديد من المدارس الفكريّة المعروفة الأخرى مثل **الماديّة والليبراليّة والقوميّة والفلسفة الإنسانيّة والأمميّة**[1].

وعلى الرّغم من وجود بعض الاختلافات الرئيسة في رُؤى تلك المدارس، بشكل عامّ، إلى العالَم والإنسان وإدارة المجتمع، إلّا أنّها تشترك جميعاً في معارضتها لإنجازات الكنيسة ونشاطاتها ومسألة فَصلها عن السياسة. لكنّ ذلك لا يعني إبعاد الدّين بشكل تامّ، إذ إنّ البعض ما زال يكنّ الاحترام للدّين عن حُسن نيّة ضمن إطار الأمور الشخصيّة أو باعتباره عقيدة شخصيّة، ما دام لا يشكّل أيّ ضرر على القضايا الاجتماعيّة أو السياسيّة.

النّقطة الأخيرة في هذا الموضوع تتمثّل في الاختلاف الرئيس

---

(1) مجيد حدّاد عادل، مقالة بعنوان **دين وسياست** *(الدّين والسياسة)*، صحيفة **مسجد**، *العدد 5، ص 40.*

الموجود بين المدارس المذكورة من جهة، وبين المدرسة **الشيوعيّة** من جهة أخرى؛ وهي المدرسة التي حاربت الدّين ولم تعترف به حتى في إطار عقيدة فرديّة شخصيّة. على هذا الأساس، فإنّ الشيوعيّة لم تستثن **الدّين الاجتماعي** فقط من الإقصاء والإبعاد بل وقامت بإبعاد الدّين الفردي (الشّخصيّ) كذلك عن حياة الإنسان.

وعموماً، فإنّ أصحاب المدارس المذكورة لم يتركوا فُرصة للدّين والسياسة للاندماج ولا حتى المسايرة.

وإذا ألقينا نظرة على الواقع الذي يَعيشه العالَم اليوم فإنّنا سنلاحظ بعض الأمثلة عن امتزاج الدوافع السياسيّة (الاستعمار والتحرّر من صراع الكنيسة) مع الدوافع الفلسفيّة (ممثّلاً بالإيمان بالمدارس الفكريّة المذكورة). والتأثير المتبادل لتلك الدوافع، يُشكّل لوحده نظريّة قابلة للإثبات، لكنّنا سنتجاوزها مراعاةً للاختصار.

وقد أشار **الإمام الخمينيّ** في تصريحاته، بشكل عامّ، إلى دور العوامل الخارجيّة أو العملاء في هذا المجال، بيدَ أنّه لم يتطرّق بالتّفصيل إلى العوامل الدّاخلية باستثناء ما تمّ ذكره سلفاً، ولكن يبدو أنّه من المتعذّر تجاهل العامل الدّينيّ الداخلي إلى جانب العوامل المشار إليها. فقد حالت الاتّجاهات والميول الروحيّة لبعض الأشخاص دون استفادتهم من المجموعة المتعدّدة الأبعاد كما يجب، أو استيعاب كلّ ما أُودع في الدّين بشكل كامل.

فعلى الرّغم من أنّ هؤلاء الأفراد يُواجهون صعوبة ملحوظة في الجمع بين الدّين والسياسة، ويُؤثرون الفَصل بينهما، فقد عمد البعض منهم من منطلق احترام الدين والحفاظ على صبغته الروحانيّة، إلى النأي بنفسه عن شَرَك السياسة وحبائلها، ليجسّد هذا التوجّه من خلال تطبيق الأحكام الشرعيّة، في حين يلجأ البعض

الآخر منهم إلى وسائل غير دينية في حلّ القضايا الاجتماعيّة لاعتقاده بوجود نَقص في المحتوى الدينيّ أو النّصوص الدينيّة.

يمثّل الفريق الأول **العرفاء والمتصوّفة** وبعض **أشباه المتديّنين**، وقد أسلفنا الحديث عنهم، أمّا الفريق الثاني فيمثّل بصورة عامة بعض المتعلّمين والمطّلعين على العلوم الحديثة. ومن أبرز الأمثلة على هؤلاء عند أهل السنّة المفكّر **علي عبد الرّازق**، المجدّد الدينيّ المصريّ الذي عاش في القرن الرابع عشر الهجري. فقد ألّفَ كتاباً بعنوان «***الإسلام وأصول الحكم***» ـ عندما كان عمره 37 عاماً ـ تطرّق فيه إلى شرعيّة الخلافة، أمّا الدّافع الرئيس لمصنّفه المذكور فيتمثّل في إبطال شرعيّة حكم الخلفاء العثمانيّين الذين امتدّت رقعة إمبراطوريّتهم قبل صدور الكتاب المذكور ببضع سنين إلى أجزاء واسعة من البلدان الإسلاميّة، ومن بينها **مصر**[1].

وقد استعرض **علي عبد الرّازق** في كتابه هذا العديد من الأسباب التي تُثبت ـ بزعمه ـ ضرورة الفَصل بين الدّين والسياسة، وعدم وجود برنامج معيّن يُحدّد نمط الحكومة لا من قِبَل الإسلام ولا من قِبل **النبيّ** (ص)، فيَخلص، بالتالي، إلى نتيجة مفادها:

«إنّ السلطة والمرجعيّة السياسيّة والحكومة لا تتعلّق بجوهر الإسلام في تحقيق الأهداف الإسلاميّة الضروريّة واللّازمة، ولا تُعتبر من ضمن الضروريّات إطلاقاً. إذا تمّ فهم الإسلام بالشكل الصحيح فسوف نرى أنّه قد منح المسلمين حريّة اختيار نوع الحكومة المناسبة لضمان رفاهيّتهم. وأمّا الاعتقاد

---

(1) حميد عنايت، **سيرى در انديشه سياسي عرب** *(جولة في الفكر السياسيّ العربيّ)*، ص *182، 183.*

بخلاف ذلك، أي أنّ الدّين والسياسة يُشكّلان وحدة واحدة في الإسلام، فليس بالأمر الصواب»[1].

ولَم تسلم البيئة الشيعيّة كذلك من مثل هذا النمط من التفكير، مع شيء من الاختلاف بالطّبع. فبعض المفكّرين الشيعة يعتقد بأنّه ليس لدى الدّين رسالة سياسيّة في زمننا هذا، فيما راح البعض الآخر يَدّعي الشيء نفسه بالنسبة إلى الأحكام التشريعيّة والقضاء. وتجدر الإشارة إلى أنّ الرؤية التي كانت **الجبهة الوطنيّة الإيرانيّة** تحملها، ومعارضتها بعض مشاريع القوانين القضائيّة مثل «**قانون القصاص**» في السنين الأولى من انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، كلّ ذلك يمثّل انعكاسات لمثل هذا الفكر.

وفي إشارة إلى هذه المسألة، يقول **الإمام الخمينيّ**:

«إنّني لآسف كثيراً لذلك... فإذا كان هؤلاء يؤمنون بالإسلام حق إيمانه ويعلمون أنّ عليهم النّهي عن المنكر؛ فأيّ منكر أكبر من القول بأنّ حكم القرآن ليس حكماً إنسانيّاً ودعوة النّاس إلى ذلك. هؤلاء يدعون الآخرين إلى القيام بالتظاهرات والمسيرات، التّظاهُر ضدّ من ولمصلحة من؟ إلى أين يَمضي هؤلاء؟ لَمصلحة من يَعمل هؤلاء؟ لِمصلحة من يقول بأنّ القصاص هو حكم غير إنسانيّ؟ ألهذا الأمر يدعون؟ هل يُعقل بأن يدعو المسلم إلى مثل هذا[2]**؟»**.

---

(1) علي عبد الرّازق، *الإسلام وأصول الحُكم*، ص 90، 91؛ نَقلاً عن كتاب *جولة في الفكر السياسيّ في الإسلام المعاصر*، ص 120.

(2) *صحيفة النور*، ج15، ص 17.

وسائل الفَصل

إنّ الدوافع والوسائل المختلفة التي استخدمتها الجهات المذكورة وما زالت تستخدمها من أجل الوصول إلى ما تصبو إليه، لجديرة بالاهتمام والدّراسة حقّاً. ولعلّ دوافع المستعمرين الرئيسة هي تحقيق أقصى المكاسب الاقتصاديّة، وليس لهذا الهَدف أيّ فُرصة في التّحقّق إلّا من خلال هيمنتهم على ثروات المسلمين ومواردهم الاقتصاديّة والبشريّة، وهو ما أشار إليه **الإمام الخميني** في الكثير من تصريحاته[1].

أمّا أهمّ الوسائل التي استخدمها أولئك في تحقيق أهدافهم فهي إشاعة أنّ الدّين ذو بُعد أحاديّ، وكذلك الإيحاء بوجود اختلاف بين الواجبات الدينيّة والقضايا السياسيّة. ومن أجل تحقيق ذلك بدأوا أوّلاً بالتركيز على النّقاط التي تبدو في ظاهرها غير منسجمة مع الحضارة المعاصرة، أو إلقاء اللّوم على الدّين بسبب إخفاق بعض الحكومات الإسلاميّة في مرحلة التّطبيق، زعماً منهم أنّ السبب في ذلك هو كون الدّين أُحاديّ البُعد.

وبعد استخدام هذه الوسيلة وإقصاء الشخصيّات الدينيّة الرّسميّة من الساحة السياسيّة، أخذ هؤلاء يُنادون بإبعاد رجال الدّين عن الأمور السياسيّة، وأنّ شأنهم أرفع وأجلّ من ذلك، مصوّرين الجهل الدّيني على أنّه قيمة ومبدأ رفيع. وكانوا يتّهمون رجل الدّين الذي يتعامل مع القضايا الاجتماعيّة بعقلانيّة وحكمة، بأنّه مخادع أو مغرِض[2]. وأمّا أن يقوم رجل الدّين بارتداء الزيّ العسكريّ فإنّ ذلك

---

(1) أنظر: ***صحيفة النور***، ج21، ص 88 ـ 101؛ ***منشور روحانيت*** *(رسالة إلى رجال الدّين)*.

(2) **صحيفة النور**، ج21، ص 91.

مخالف للمروءة ومسيء إلى العدالة (في نظر بعض الفقهاء بالطّبع)، وقد ساعدت هذه الأمور مجتمعة على تمهيد الطريق أمام المستعمرين للوصول إلى الجماهير المحرومة التي كانت ترزح تحت الظّلم والتّعسّف.

فصل الدين عن السياسة
من منظور الإمام الخميني

إيرج تبريزي(*)

خلاصة المقالة

تحاول هذه المقالة التعريف من جديد بأداء سماحة الإمام الخميني بشأن فصل الدين عن السياسة. يبحث الكاتب في مقدّمة المقالة أسباب رواج وانتشار فكرة فصل الدين عن السياسة، ويصفها بأنها إحدى السياسات الاستعمارية.

ويرى الباحث أن التحجّر والجمود الفكري قد انتشرا اليوم من جديد بين المسلمين، كما تشير القرائن والأدلّة، وأن أصحاب هذا الاتجاه يحاولون ـ بشكلٍ معقّد ـ أن يحلّوا رأيهم، بشأن الدين والأحكام والقيم الدينية، محلّ رأي الإمام والصورة الناصعة التي طرحها للدين طوال أكثر من عشر سنوات من إمامته للنظام

(*) باحث في الشؤون الإيرانية.

الإسلامي، عمل خلالها على اقناع الرأي العام العالمي به، محاولاً ـ سماحته ـ أن يهيّئ الأرضية ليؤدّي الدين دوره، ويمارس حكمه في كلّ أنحاء الحياة الفردية والاجتماعية، عبر إحداث التغيير العميق والمبدئي والأُصولي في أفكار المسلمين ونفوسهم.

مقدّمة

خلال القرون الأخيرة، بدأت تتبلور مؤامرة واسعة في أُوروبا ومهد المسيحية، أوّلاً، ثمّ انتقلت إلى العالم الإسلامي، في ما بعد. تتمثّل هذه المؤامرة في قضيتي «فصل الدين عن السياسة» و«التناقض بين الدين والعلم» اللتين روَّج لهما نظام الهيمنة في مناطق العالم المختلفة، بأساليب متباينة، وحِيلٍ متنوعة، ممّا أدّى ـ إلى حدٍ ما ـ إلى انعزال الدين في عالم المسيحية.

إن نظام التسلّط والهيمنة ـ بسبب علمه أن ما يقف في مواجهة الظلم، ويناضل ضدّ الأنظمة الفاسدة هو الدين ـ ومن أجل أن يُحبط أيّ جهود ضدّه، ويوقِف أيّ حركةٍ تستهدفه، ويخلق تيّاراً اجتماعياً مضاداً لهذه الحركة، بادر إلى فصل الدين عن ميدان السياسة. وبادّعائه أن الدين شأنٌ فردي ويخصّ القضايا الروحية والعقائد الداخلية، منع تدخّل الكنيسة والدين في الشؤون السياسية.

لكن، في الفترة الأخيرة ظهرت في العالم المسيحي حركة تُدعى «حركة الشريعة المُنجِية أو المنقِذة»[1]. ويعتقد مؤسّسو هذه الحركة ـ وهم من كبار علماء الدين في الكنيسة الكاثوليكية ـ أنّ حياة

---

(1) مع بدء عقد الستينات الميلادي، حصلت تغييرات مهمّة في الكنيسة، بحيث أخذت هذه المؤسسة تهتمّ بأداء واجباتها الاجتماعية. وبرز أساقفة يناصرون الحداثة، وقامت نهضات كنسيّة متعدّدة.

عيسى (ع) كانت مليئة بالنضال ضدّ الظلم والتعسّف. بينما البابا والكنيسة يمنعان الآن أيّ نضالٍ ضدّ الحكومات الظالمة؛ وقد تحوّلت الكنيسة ـ عملياً ـ إلى وسيلةٍ لتكريس سلطة القوى المهيمنة والحاكمة، وتسويغ أو تبرير أعمالها.

ويعتقد زعماء الحركة الجديدة بأن التدخّل في السياسة هو واجب الكنيسة والمسيحية، وأن النضال ضدّ الاستعمار، هو واجب جميع المسيحيين؛ وهدف دينهم ومذهبهم هو العودة إلى التعاليم الأصيلة لعيسى **المسيح** (ع) ورعاية المحرومين.

وفي بلدان المعسكر الغربي، تمّ جرّ الناس إلى مستنقع الفساد، بحيث نسوا ما هو هدف مجيئهم إلى الحياة، وما هو واجبهم في هذا العالم كبشر. فليس هناك أمرٌ مطروحٌ أمامهم، أو قضيةٌ تهمّهم سوى النواحي المادّية؛ والحكومات لا تعتني سوى بالأمور والقضايا المعيشية، وهي بعيدة عن الدين تماماً. وبذلك، فقد مسِخت بالكامل نظريات الدين وآراؤه وأهدافه التي هي عبارةٌ عن إقرار العدل ونشر القسط وإقامة الحكم الإلهي على الأرض؛ بل غدا الدين حبيس الكنيسة، وحسب. وفي المعسكر الشرقي أيضاً، كثيراً ما أعلنت الحكومات الدكتاتورية المستبدّة أن «الدين أفيون الشعوب، ومعيق تطوّر الأُمم، وما شابه ذلك».

وفي العالم الثالث، نجد الناس مستبعدين ـ بشكلٍ آخر ـ عن التعاطي والخوض في السياسة، لأنّ أغلب حكّامهم مرتبطون وعملاء ومستبدّون. حين تكون الحكومات فاقدة لأيّ إرادة، فَبَديهيٌّ أن تفتقر شعوبها إلى الاختيار والحريّة.

وفي العالم الإسلاميّ أيضاً، غدا تحقّق الواجبات وإنجاز الوظائف الخطيرة وتحمّل المسؤوليات تنحصر ـ تدريجياً ـ في

الذهاب إلى المساجد، وهذا أصبح عملاً بروتوكولياً أيضاً وغرضه أداء الواجب الواقع على العاتق.

لقد تحوّلت المساجد إلى معابد للطقوس، بعيداً عن المجتمع، أو يلفّها التقوقع والابتعاد عن مقتضيات الأُمّة الإسلامية. وبذلك، تمكّن نظام التسلط والهيمنة العالمي من إخراج الشعب من ساحة الأحداث، وحرمانه من أداء دوره، عبر هذه الحِيل والأساليب.

وقد تنبّه إلى هذا الأمر في العالم الإسلامي، السيّد **جمال الدين الأسد آبادي (الأفغاني)** ـ وهو أبرز شخصيةٍ في أوائل القرن الرابع عشر الهجري ـ حيث رأى أنه من أجل إيجاد حركةٍ في أوساط المسلمين، لا بدّ من إقناع المسلمين بأن السياسة ليست منفصلة عن الدين. وهكذا طُرِح هذا الموضوع منذ ذلك الوقت، بجديّةٍ واهتمام بين المسلمين.

وفي ما بعد؛ حاول المستعمرون، وبذلوا جهوداً كبرى بهدف قطع العلاقة ـ في البلدان الإسلامية ـ بين الدين والسياسة. ومن جملة هذه المساعي والجهود، إنشاؤهم النهج العلمانيّ الذي يعني دقّ إسفينٍ بين الدين والسياسة[1].

وبعد السيّد **جمال الدين الأسد آبادي**، برزت في البلدان العربية ـ وبخاصّة في مصر ـ شخصياتٌ كثيرة، قامت بتبليغ القومية العربية وترويجها، استناداً إلى المشاعر القومية. وبعد التظاهر بلَبوس الوطنية، أخذوا يروّجون لفكرة فصل الدين عن السياسة. ومن ذلك ما كان يقوله **أنور السادات** (الرئيس المصري الراحل) من أن «الدين يخص المسجد فقط، ويجب أن يتأطّر بإطار جدران المسجد.

(1) استخدم الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري في كتابه **حول الثورة الإسلامية**، الذي طبعته منشورات صدرا (ص 52)، مصطلح (العلمانية) كترجمةٍ لـ (سكولاريسم).

وأساساً، ينبغي أن لا يهتمّ أو يتدخّل الدين في القضايا السياسية».

كما أن العلماء الوهابيين في السعودية أعلنوا أن واجبهم إطاعة الحاكم، ولا يهمّهم من يكون هذا الحاكم. فهم يقولون أن الانقياد والطاعة لأُولي الأمر واجبان، وأن أُولي الأمر هم ـ في رأيهم ـ الزعماء السياسيون في الدولة، بينما الحقيقة هي أن الأمر ليس هكذا دائماً، ودون أيّ قيدٍ أو شرط.

ومن بين أبرز علماء الدين المعارضين لفصل الدين عن السياسة، الشهيد السيّد **حسن المدرّس**. فقد كان من أبرز الشخصيات السياسية المعاصرة، ومن أركان سياسة البلاد وعلماء الدين فيها، خلال عهد الاستبداد في فترة حكم **رضا خان** الأسود؛ وقد تسنّم كرسي نيابة المجلس، وأصبح عضواً فيه وممثّلاً عن الشعب في مجلس الشورى الإسلامي بعد عهد الثورة الدستورية.

ناضل **مدرّس** بشدّةٍ ضدّ استبداد **رضا خان** الذي كان مستلهماً من الاستعمار الإنكليزي ومدعوماً منه، واستمر في نضاله حتى آخر أيام حياته.

ويوضح كلام **الإمام الخميني** في بيانه المهمّ، الموجّه إلى حجّاج بيت الله الحرام، جانباً من مؤامرات أميركا ـ مصاصة الدماء ـ الهادفة إلى إطفاء وخنق النهضة الإسلامية، والتركيز على فصل الدين عن السياسة. ففي جانبٍ من هذا البيان التاريخي، قال سماحته:

«عندما صكّت صرخات شعبنا المطالبة بالإسلام في (15 خرداد ـ 5 حزيران، يونيو) أسماع أميركا، وعندما تحطّم غرور أميركا وغطرستها وادّعاؤها بأنها القوّة العظمى لأوّل مرّة، من خلال الاعتراض على منح الحصانة لخبرائها في إيران، وأدركت قوّة وقيادة

علماء الدين الإسلامي وعزيمة الشعب الإيراني وإرادته الفولاذية من أجل نيل الحريّة والاستقلال وتحقيق نظام العدل الإسلامي، أمرت عميلها وخادمها الحقير الذليل، والبائع لوطنه، محمّد رضا خان بأن يخنق ويدمّر ويضرب المطالبين بالإسلام الذين توثّبوا مقابل أميركا وتحدّوها. ورأينا كلّنا أن الخونة لم يتردّدوا لحظةً في هذه المهمّة المشؤومة، وزعموا ـ باسم الحرّية ـ بأن الشاه متقدّمٌ ومتحضّر، وأن المسلمين أُناسٌ رجعيّون، وأن الإسلام رجعيّة سوداء».

فصل الدين عن السياسة، مؤامرة مصّاصي الدماء:

يعلم المطّلعون على أداء وسلوك الاستعمار ونظام الهيمنة في البلدان الإسلامية، على الأقلّ خلال القرن العشرين، فضلاً عن ما حصل من مواجهة ضدّ الدين، وخاصّة المسيحية في الغرب، كما المطّلعين أيضاً على محاولات الإصلاح التي تمّت تحت أيّ عنوان، خلال المئة عام الأخيرة في بلدان المسلمين، أو كانوا هم في صميم تلك التيّارات الإصلاحية، يعلمون جيّداً عمق ونفوذ هذه الحركة الاستعمارية بين القوى الدينية، والتي تنطوي على خطرٍ كامن، بما لديها من قدراتٍ وطاقاتٍ متراكمة. ويمكن ـ حقّاً ـ أن نعتبر أن العقبة الكأداء والمشكلة العويصة التي واجهها **الإمام الخميني**، في مسيرته النضالية، هما هذا النمط من الفكر الضال، والذي استمرّت تداعياته حتى بعد انتصار الثورة الإسلامية.

والشاهد على ذلك، ودليلنا، هو ما ورد في كتاب **«ولاية الفقيه»** للإمام الراحل حول الولاية والسياسة. بل وفضلاً عن ذلك، هناك أكثر من 40 مصداقاً آخر تطرّق إليها الامام الراحل في مواضع عديدةٍ من خطاباته وبياناته، حول قضية عدم الفصل أبداً بين الدين والسياسة، وضرورة التدخّل في السياسة، وخاصّة من قِبل الحوزات وعلماء الدين.

وقد تحدّث الإمام مراراً وتكراراً عن دور المستعمرين في ترسيخ وتعميق هذا الشعار التحريفي المضلّل، وشكا من انتشار هذا التوهّم الزائف الخاطئ الذي ذاع بين الفئات والتيّارات الدينية. وعبّر الإمام عن ذلك بالقول: «إن معظم مصائب المسلمين، بل كلّها قد نشأت عن هذه البليّة، أكثر من غيرها»[1].

ولم نكن نتوقّع غير ذلك من الأيدي الغامضة والمعروفة التي كانت تصبّ الزيت على النار لتزيد في شدّة هذا الانحراف، لماذا؟ لأنّ هؤلاء يؤدّون بهذه الصورة مهمّتهم الخيانية. لكن المصيبة الكبيرة تتمثّل في سوء الفهم واعوجاجه وقصوره لدى الأكثرية غير الواعية؛ وكذلك لدى الكثيرين من المؤمنين بمبادئ الإسلام. فهؤلاء هم الذين يسبّبون المشكلة؛ فهم لايكتفون بكونهم لا يبذلون جهداً ولا ينفقون طاقةً في النضال، بل كانوا يركّزون ويؤكّدون على تقبيح وإدانة المؤمنين المعتقدين بالارتباط والتلازم بين الدين والسياسة.

إن عروق هذا الانحراف وبوادره نراها اليوم في بعض أوساطنا الدينية أيضاً. وكما أشرنا آنفاً، فإنّ سماحة الإمام تحدّث وكتب الكثير الكثير في شأن هذه الحقيقة المرّة والمنغصّة طيلة حياته السياسية. وطبعاً، فإن استقصاء كل تلك المواضيع ونشرها يخرج عن حدود هذا البحث واستيعابه. ولذلك، سنكتفي بإيراد بعض الجوانب والمصاديق من أقوال الإمام:

(أ) شوّهوا صورة الإسلام ومعالمه:

في خطابٍ ألقاه الإمام الخميني بتاريخ (21 آذار/ مارس 1964)، بعد إطلاق سراحه من السجن، أشار سماحته إلى مزاعم

---

(1) **صحيفة النور**، ج 17، ص 188.

المدعو (**باكروان**)، أحد مسؤولي نظام الشاه المقبور، (والتي سنوضِحها في ما بعد) قائلاً:

«والله إن الإسلام كلّه سياسة، وإنهم قد شوّهوا معالمه وأساؤوا التعريف بتعاليمه»[1].

وبعد ذلك بفترة، أشار سماحته إلى مسؤولية زعماء الدول الإسلامية، مؤكّداً على ضرورة التعريف الصحيح بالإسلام؛ ومضيفاً:

«لا يظنّن امرؤٌ أن الإسلام مثل المسيحية، عبارة عن علاقةٍ معنويةٍ بين الأشخاص وبين الباري تبارك وتعالى فقط. بل إن الإسلام لديه برنامجٌ كاملٌ للحياة؛ وفي الإسلام برنامجٌ للحكومة... يزعمون أنّ كتبنا لا تتجاوز بحوثها ومواضيعها حدود الطهارة والنجاسة... وأننا لا نبحث في السياسة»[2].

وقبل بضعة أيامٍ من انتصار الثورة، قال سماحته خلال لقاء ثلّةٍ من علماء الدين:

«إن ما ورد في شأن السياسة من آياتٍ وروايات لم يرِد مثله حتى في شأن العبادة. فمن بين نيّفٍ وخمسين كتاباً في الفقه، لاحظوا أن هناك سبعة أو ثمانية كتب حول العبادة، والبقيّة تخصّ السياسات والاجتماعيات والمعاملات وأمثال هذه الأُمور... لقد طرحوا صورة مشوّهة عن الإسلام لنا، حتى أننا ـ نحن أيضاً ـ صدّقنا زعمهم بأنه لا علاقة للإسلام بالسياسة؟ فالسياسة لقيصر، والمحراب لعالم الدين...»[3].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 1، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 119.

(3) المصدر نفسه، ج 5، ص 21.

كان سماحته يرى أنّه حتى الأحكام الأخلاقية للإسلام، أيضاً، تُعد سياسية[1]، مثلما قال في شأن مواكب العزاء الحسينية:

«إنّ الجانب السياسي للمجالس الحسينية يفوق بقيّة الجوانب أهميّةً.. فالقضية ليست قضية بكاء فقط، وليست قضية تباكي، بل هي قضية سياسية»[2].

ولحسن الحظ، إن علماء الدين المحترمين يدركون، غالباً هذا الموضوع، بحيث إنني لاحظت أن الخطباء في طهران قد ركّزوا على خطر الصهيونية العالمية ومؤامراتها. وفي أوائل الثورة، كنتُ قد كتبتُ مقالاً في **«فصلية التربية»** «الغِلّ الصهيونيّ يطوّق عُنق البشرية» ـ ونشرته المجلّة المذكورة ـ لكي أُنبّه الزملاء المربّين والمدرّسين، فيشرحوا هذا الموضوع في المدارس.

وهكذا، عندما كنتُ أكتب بيانات رئيس الجمهورية آنذاك الشيخ هاشمي رفسنجاني، عامي (1990 و1991 م) في أيّ مجال، كنتُ أضع القضايا السياسية في صدارة الموضوع، وأعطيها الأولوية. وحين يراجعها الرئيس ـ عادةً ـ كان لا ينقّحها ولا يعدّل شيئاً فيها. والمراد من هذا العرض المختصر هو أنه على كلّ واحدٍ منّا واجباً ينبغي عليه أن يقوم به.

(ب) الانحراف التاريخي:

إنّ هذا الاعتقاد الذي وجّه أقسى الضربات إلى جسد المجتمعات الإسلامية هو نتيجة وثمرة سعيٍ مؤذٍ وواسعٍ حصل، وبخاصّة خلال القرون الأخيرة على يد الأجانبِ وعملائهم المحلّيين. وبحسب ما قال الإمام الراحل:

---

(1) **صحيفة النور**، ج 13، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ج 13، ص 154.

«لقد كانت تلك مؤامرة شيطانية، خطّطوا لها منذ عهد بني أُميّة، وبني العبّاس. وبعد ذلك، كلّما جاءت حكومة أيّدت هذا الأمر؛ وأخيراً، فتحت الطريق أمام الشرق والغرب نحو الدول الإسلامية. ووصل هذا الأمر إلى ذروته، ليدّعوا بأن الإسلام عبارةٌ عن قضايا شخصية بين العبد وربّه، وأن السياسة منفصلة عن الإسلام»[1].

وطبعاً، كما صرّح الإمام، فإنّ جهود العدوّ خلال القرون الأخيرة بلغت ذروتها، وهي ركّزت بشكلٍ خاصٍ على منع علماء الدين من التدخّل في السياسة. ويشير الإمام الراحل إلى ذلك مرّة أخرى في «**صحيفة النور**»[2].

(ج) هدف الفصل:

كان هناك ثلّةٌ من الأشخاص يبحثون عن جذور انحطاط الدول الإسلامية وتخلّفها في زوايا أخرى. وطبعاً، فإذا كان لديهم اعتقادٌ بالنضال فإنهم كانوا يصرفون طاقاتهم في تحقيق تقويمهم غير الصحيح، إذ كثيراً ما كانوا يسعون في مكافحة المعلول ويتركون العلّة. لكن **الإمام الخميني** تطرّق وحده إلى الأسباب والملابسات الأصلية للسقوط والانحطاط، مراراً، وذكّر بالسبب الأساس له، وبادر إلى تصحيح الأفكار في هذا الشأن، فقال:

«كلّنا نعلم، وينبغي أن نعلم، أن ما جرى على المسلمين منذ قرون حتى الآن، وخاصّة خلال القرن أو القرنين الأخيرين اللذين امتدّت فيهما أيدي الحكومات الأجنبية إلى السيطرة على البلدان الإسلامية، وأطبق ظلمهم المشؤوم على بلاد المسلمين ونشر في ربوعها الظّلمات، وأفنى ثرواتهم؛ إنما هو غفلة المسلمين عن

---

(1) المصدر السابق نفسه، ج 16، ص 232.

(2) **صحيفة النور**، ج 2، ص 27، وفي ج 12، ص 228.

القضايا السياسية والاجتماعية في الإسلام. وهذا ما فُرض على المسلمين من قِبل المستعمرين والنّاهبين المستغلّين وعملاء الشرق والغرب، بحيث إنه حتى علماء الإسلام كانوا يظنّون ـ وما زالوا يحسبون ـ أن الإسلام منزّهٌ عن السياسة، وأن المسلم لا ينبغي أن يتدخّل في السياسة»[1].

وفي موضع آخر، يؤكّد سماحته أن هدف المستعمرين الأصلي **هو قطع رأس الإسلام**[2].

(د) التأثيرات المضرّة:

إنّ الآثار المخرّبة والانعكاسات الضارّة لهذه الدعايات والادعاءات كانت واسعة النطاق، إلى درجة أنها تكاد لا تُصدّق اليوم. لقد أشار الإمام إلى هذه الحقيقة المرّة، مراراً، وهي أنّ **إطلاق صفة «سياسي» على شخصٍ ما أصبح سُبّة عليه وذمّاً له. يكفي أن يُقال إن فلاناً سياسياً، أو أنه تدخّل في السياسة، لكي يُعدّ ذلك نقطة ضعفٍ كبرى في حياته.** وقد استقرّ هذا الاعتقاد لدى عامّة الناس. وبالطّبع، فإنّ ردّ الفعل الذي ظهر على ذلك، في ضوء التفسير الذي طرحوه للسياسة والتدخّل في أمورها، ولقّنوه للناس، وبخاصّة للحوزات العلمية الدينية، لم يكن بعيداً عن الانظار أو غير متوقّع. وكنموذجٍ لهذا التحليل والتلقين، ما يمكن ملاحظته في لقاء **(باكروان)** مع الإمام إبّان فترة سجنه، حيث تطرّق سماحته إلى ذلك عدّة مرّات؛ وممّا قاله:

«قال ذلك الشخص إن السياسة عبارةٌ عن الكذب، والدجل،

---

(1) **صحيفة النور**، ج 17، ص 88.

(2) المصدر السابق، ج 9، ص 203.

والخداع، والمكر. وخلاصة الأمر: الخبث والانحراف، فدعوها لنا»[1].

وهكذا الأمر، عندما كان آية الله **الكاشاني** سجيناً في قلعة «فلك الأفلاك»، ذهب آية الله الحاج **روح الله كمال وند** لزيارته، فانبرى قائد قوى الأمن الداخلي آنذاك في هذه القلعة مخاطباً **الكاشاني**: يا سيّد! لماذا تسبّبون المتاعب لأنفسكم؟ لماذا تتدخّلون في السياسة؟ السياسة ليست من شأنكم، فلماذا تتدخّلون فيها؟

واستمرّ يتكلّم بهذا الأُسلوب؛ فأجابه **الكاشاني**: «حقّاً إنك (...) جداً، إذا لم أتدخل أنا في السياسة فمن الذي يحقّ له التدخّل فيها!»[2].

وعلى الرغم من أنّه كان بين علماء الدين شخصياتٌ مهمّة، كالشهيد السيّد **حسن المدرّس**، والمرحوم **الكاشاني**، والعلماء الكبار في عهد ثورة المشروطة (الثورة الدستورية)؛ وقبل ذلك، أيّام المرحوم السيّد **جمال الدين أسد آبادي**، مِمَّن كانوا يعتبرون التدخّل في السياسة غير قابلٍ للفصل عن ثقافتهم الدينية، إلّا أن الجوّ العام للحوزة والأوساط الدينية لم يكن هكذا. على أيّ حال، رغم محاولات كبار العلماء ومساعيهم، إلّا أن الأوساط الدينية لم تقدّم لهم الدعم والمساندة الكافيين .**والإمام الخميني** وحده الذي تمكّن من التغلّب على هذه الموجة المدمّرة، وإزالة ما لحِق بالإسلام العزيز من غبارٍ وتشويه، وإعادة الصورة الناصعة للإسلام، وتصحيح أفكاره.

لقد كان الإمام الراحل مفكّراً فذّاً يرى أن «الحوادث الواقعة»

---

(1) **صحيفة النور**، ج 1، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ج 13، ص 217.

(في الحديث المنسوب للإمام المهدي (عج)) هي هذه الأحداث السياسية نفسها التي تقع للشعوب، وينبغي لهم مراجعة الفقهاء فيها[1]. والإمام هو الذي محا هذه الفكرة المنحرفة من أذهان الكثيرين، إلى درجةٍ أن الأوساط الدينية غدت مؤمنة تماماً بأن التدخّل في السياسة من صميم وظائفها، وولّى ذلك العهد الذي كانت فيه حتى قراءة الصحف عيباً[2]، وتعلُّم اللغة الأجنبية كفراً[3].

وقد قال الإمام الراحل:

«كانوا في وقتٍ من الأوقات يقولون إن من علوّ منزلة العالم أن يُقال إنه لا يفهم في السياسة. وعندما يكون ثمّة رجل دينٍ لا يتقبّل عقله السياسة ولا يفهمها ولا يتدخّل في الأمور السياسية، يُقال عنه: (روحي لك الفداء كم أنت جيّد)، فيأتي ظهراً ليؤدّي صلاته، وثمّ يعود إلى بيته ويمكث فيه، وحسب»[4].

وحول كيفيّة تبلور هذه المؤامرة، قال الإمام:

«يقولون إن التدخّل في الانتخابات يعدّ تدخّلاً في السياسة، وهذا من حقّ المجتهدين (فقط). وكانوا قبل اليوم يقولون إن على المجتهدين أن لا يتدخّلوا في السياسة، وهذا يتنافى مع حقّ المجتهدين. فعندما فشلوا في ذلك، عادوا ليدّعوا عكس ما كانوا يقولون»[5].

---

(1) **صحيفة النور**، ج 7، ص 128.

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 182 و183 و211.

(3) المصدر نفسه، ج 18، ص 80.

(4) أنظر المصدر نفسه، ج 1، ص 56.

(5) أنظر المصدر نفسه، ج 18، ص 245 و246.

أهميّة السياسة من منظار الإمام الخميني:

للسياسة أهميّة فائقة من وجهة نظر الإمام، إلى درجةٍ يمكن معها أن يقال إن الإسلام هو دين السياسة، لأنّ رسالة هذا الدين هي هداية الناس إلى الفلاح والنجاة، والسياسة هي الهداية والتوجيه. يقول الإمام الخميني:

«إن ما ورد في شأن السياسة من آيات وروايات، لم يرِد مثلها حتى في شأن العبادة. فمن بين حوالى نَيْفٍ وخمسين كتاباً في الفقه، لاحِظوا أن هناك سبعة أو ثمانية كتب تخصّ العبادة، والبقيّة تتعلق بالسياسات والاجتماعيات والمعاملات، وأمثال هذه الأمور... لقد عرضوا صورة مشوّهة عن الإسلام لنا، حتى أننا ـ نحن أيضاً ـ صدّقنا زعمهم بأنه لا علاقة للإسلام بالسياسة؟ فالسياسة لقيصر، والمحراب لعالم الدين... بل إنهم لم يتركوا لنا حتى المحراب.

إنّ الإسلام دين السياسة، وفيه حكومة. إقرؤوا رسالة أمير المؤمنين (ع) إلى مالك الأشتر، وتأمّلوا في أوامر النبي (ص) وتوجيهات الإمام (ع) في الحروب وفي السياسة. فنحن لدينا هذه الذخائر كلها»[1].

وفي حديثٍ آخر، يبيّن الإمام أهميّة السياسة من المنظار الإسلامي، فيقول:

«إنّ الإسلام هو دين السياسة، والسياسة ركيزته. راجعوا الإسلام وطالعوه؛ فهذا الدين، حتى أحكامه العبادية سياسية أيضاً. أنظروا إلى صلاة الجمعة وخطبها، وإلى صلاة العيد وخطبه، وإلى الاجتماعات في مكة، وإلى المشعر الحرام ومنى وعرفات؛ فكلّها

(1) **صحيفة النور**، ج 5، ص 21.

قضايا سياسية، مع أنها عبادة،حتى عبادة الإسلام سياسة، وسياسته عبادة»[1].

خلاصة

لا يخفى أن حالات الجمود والتحجّر الفكري لها في العالم الإسلامي نتائج وآثار مضرّة، من أبرزها وأوضح مصاديقها، فكرة (فصل الدين عن السياسة) التي أثّرت بشدّةٍ لعدّة عقودٍ على المجتمعات الإسلامية، ورسمت مستقبل العديد منها. هذا النّمط من الفكر، الذي يستند إلى فكرة الفصل بين الدين والسياسة، طُرِح ـ بادئ الأمر ـ من قِبل ذوي العقول المتحجّرة والمتظاهرين بمظهَر القداسة، رغم أنها تؤمّن مصالح المستعمرين، الذين رحّبوا بها بشدّة. لذلك، واعتماداً على عنصرين أو عاملين هما: المدافع الداخلي عنها، والدّاعم الخارجي لها، تحوّلت هذه الفكرة إلى ثقافةٍ رائجةٍ وسائدة، تذوب فيها سائر الآراء والاتجاهات الفكرية.

إنّ فكرة الانفصال بين الدين والسياسة تنطوي، في الحقيقة، على تعريفٍ خاصٍ للدين، توضع فيه الأحكام والتعاليم الدينية في متاحف العبادات الفردية، وتتلاشى الأصول العقيدية والقضايا السياسية، بالكامل. ونتيجة هذه الرؤية لا تقتصر على منع تدخّل الدين في شؤون المجتمع؛ بل إن كثيراً من الأحكام السياسية ـ العبادية والاجتماعية في الإسلام، مثل صلاة الجمعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة الحدود، والجهاد ضدّ العدوّ أيضاً، تُعطّل وتُخرَج من حياة المسلمين.

إن فكرة فصل الدين عن السياسة تعدّ بمثابة زرْق الأفيون

(1) صحيفة النور، ج 5، ص 132.

المخدّر في أجساد الأشخاص، وهي تسبّب نمطاً من اللامبالاة وعدم الاهتمام في جميع الشؤون الاجتماعية، ولذلك، هي تُعتبر خطيرة جداً، وتؤدّي إلى تقوقع وانطواء كلّ شخصٍ على نفسه، وإلى الغفلة عن أوضاع وأحوال المجتمع الذي يحيط به. هذه المعضلة لم تكن موجودة في أوائل عهد ما بعد انتصار الثورة فقط، بل ما زالت حتى الآن تعدّ عقبة كأداء، وسدّاً كبيراً في طريق اتساع الثورة الإسلامية استناداً إلى مبادئ دينية.

إن أبسط آثار ونتائج هذا النهج يمكن ملاحظتها في سلوكيّات الأشخاص الذين يؤكّدون ـ في ظلّ هذه الأوضاع والأحوال الاجتماعية الحسّاسة ـ على إزاحة علماء الدين من ساحة الأحداث، وإناطة المسؤوليات والمناصب الاجتماعية والوظائف الحساسة كلّها إلى الخبراء والاختصاصيين من غير علماء الدين، وحذْف طبقة علماء الدين من الشؤون السياسية كطريقة مناسبة لإخراج الدين وإزاحته من المجتمع.

هذا، وفي الوقت نفسه، نجد أن متحجّري العقول يبدأون بمجرّد أن تصبح الظروف مناسبة بمحاكمة مبدأ **ولاية الفقيه** بكلّ سهولة، من خلال طرح بعض الإيرادات أو الإشكاليّات العلمية ـ في الظاهر ـ ويتحدّثون عن التعارض بين الشكل الحالي لولاية الفقيه والآراء الإسلامية الأصيلة.

أجل، إن تلك الفئة من متحجّري العقول، الذين أخفوا ـ وعلى مدى سنين طوال ـ معاداتهم للإمام الراحل والنظام الإسلامي، بدأوا في بثّ سمومهم، وطفقوا يقومون بمؤامراتٍ خفيّة، من أجل هزّ قناعة الناس، وضرب إيمان الشعب بقدرة الإسلام على إدارة المجتمع.

وخلاصة الأمر، إن الدلائل المشهودة والآثار القائمة تشير إلى

أن التحجّر والجمود الفكري الحديث قد راجا وانتشرا في صفوف المسلمين. وتُبذل جهود غامضة لإجلال فهم متحجّري العقول للدين وأحكامه والقيم الدينية، بدلاً من الصورة النّاصعة التي قدّمها له **الإمام الخميني** طيلة أكثر من عشر سنوات من إمامته للنظام الإسلامي، في محاولةٍ منه ـ أمام أنظار العالمين ـ لإيجاد تحوّلٍ عميقٍ وأساس وجذريٍ في أفكار المسلمين ومعنوياتهم، ـ يهيّئ الأرضيّة المناسبة لحضور الإسلام وحاكميّة الدين في كلّ ناحيةٍ من نواحي الحياة الفردية والاجتماعية، ويرسّخ أُسس التنمية والتكامل للنظام الإسلامي، استناداً إلى الركائز والقِيم الدينية.

وبالطبع، فإننا لو عرفنا الإمام من خلال خصاله ودوره السياسي فقط، ونظرنا إلى صفاته السياسية فحسب ـ وهو ما تقتصر عليه معرفة الكثيرين به ـ فإنّ ذلك من سوء الحظ، وهو حجابٌ أو حاجبٌ عن معرفة الأبعاد اللطيفة والرائعة الأخرى في شخصيته. لكن، حتى لو نظر إليه امرؤٌ من هذا المنظار فحسب، ودرس نهجه، ولم تأخذه الحيرة والدهشة والانبهار به، فإن ذلك دليلٌ على عمى بصيرة هذا المرء.

على سبيل المثال: «كان ذلك عندما أجمعت جميع التكتيكات الحربية على أن تدمير **سدّ دربنديخان**[1] ضروريٌ للانتصار في الحرب، كان الامام يتساءل بإلحاح: «إذن، بعد تدمير السدّ، من أين سيشرب الناس الماء؟» وعندما أجابه القادة العسكريون: طبعاً،

---

(1) سدّ دربنديخان هو أكبر سدٍ في العراق يقع على مقربةٍ من الحدود الإيرانية، وله أهمية استراتيجية من حيث توفير الماء والكهرباء لبغداد وديالي ولعدّة محافظات. وتدميره كان سيغرق معظم أنحاء العاصمة العراقية، ويربك نظام صدّام حسين، لو أقدمت على ذلك القوّات الإيرانية أثناء الحرب التي فرضها صدّام على إيران (1980 ـ 1987). (المترجم ـ رعد جبارة).

سيؤدّي ذلك إلى صعوباتٍ للناس، قال لهم: إذن، لا يجوز تدميره»؛ في حين أن قوّات صدّام حسين لم تدّخر جُهداً ولم توفّر سلاحاً، حتى السلاح الكيمياوئي، ضدّ الأطفال والمسنّين والنساء الأبرياء العزّل؛ بل هي استخدمت أسلحة الإبادة الجماعية حتى ضدّ أبناء العراق من أكراد حلبجة، التي قتل صدّام فيها آلاف الأبرياء. فضلاً عن ذلك، فإن **الإمام الخميني** ـ وخلافاً لمن يسرقون إنجازات موظّفيهم ويصادرون حسنات العاملين معهم وينسبونها إلى أنفسهم، ويجعلون من خطاياهم وأخطائهم عصىً يضربون بها رؤوس أقرب واحدٍ منهم ـ كان يأنف من أن يلصق بنا أيّ شيءٍ من سوء فهمنا وسوء تصرّفنا خلال الحرب، ويأبى حتى من تذكيرنا أو تقريعنا به. وعندما رأى أنصاره ومقرّبوه أن المصلحة تكمن في إنهاء الحرب والقبول بالصلح، بادر إلى تحمّل المسؤولية بأكملها، وأعلن وقف الحرب على مسؤوليته.

ما أجمل التضحية بالنفس من أجل الذكر الطيّب، وما أعجب التغاضي عن الذات في سبيل الحقّ والحقيقة.

حقاً؛ أين السياسة ـ التي كان يرى **الإمام الخميني** أنها هي الديانة بعينها ـ من الألاعيب السياسية التي يمارسها محترفو السياسة؟! ما أروع هذا البيت الذي قاله الشاعر **حافظ الشيرازي**، وكأنه يصف به الإمام:

العارفون بطريق الحبّ غرقوا   في البحر العميق ولم يتبلّلوا بمائه

من المؤسف حقاً أن تكتب صحيفة أميركية عند وفاة الإمام: **«إنّ الإمام الخميني كان يخصّ عالماً آخر غير هذا العالم»**(1) ؛بينما

(1) **صحيفة النور**، ج 13، ص 18.

بعض الأشخاص الإيرانيين البعيدين عن الله، وعن الإسلام، لم يعرفوه جيّداً رغم أنهم يعيشون في إيران، وظلّوا يصرّون على فصل الدين عن السياسة، ولم يؤمنوا بأحقّية منهج الإمام وسبيله المقدّسة، بمقدار ما كتبت عنه تلك صحيفة «**الليبراليون**» الفرنسية[1]، قائلة: «ربّاه! عوّضنا عن هؤلاء الأشخاص الذين ذهبوا عنّا، بأناسٍ هداةٍ آخرين يعملون لهدايتنا»[2].

ومن هنا، نستنتج أن إحدى الخصائص التي كان يتمتّع بها **الإمام الخميني** هي التماهي والذوبان في ذكر الله والالتزام بطاعته. ولم يكن سماحته يتمسّك بذلك في مجال الفكر والممارسة السياسية فقط، بل في جميع المجالات الرئيسة والفرعية. وهو لم يكن يفكّر في غير الله والإسلام. وكما أشرنا سابقاً، فإنه حتى الصحف الغربية، مثل «**الواشنطن بوست**»، صرّحت بذلك، واعتبرته يخصّ عالماً آخر.

ولقد عبّر الشهيد آية الله العظمى السيّد **محمد باقر الصدر** عن **الإمام الخميني**، بأنه ذاب في الإسلام، وهو تعبير رائع حقاً.

وكثيراً ما قال الإمام:

«نحن وأنتم والجميع، كلّ ما لدينا هو من الله عزّ وجل. فعلينا أن نعمل بكلّ طاقتنا من أجل الله تعالى فقط»[3].

ولذلك وجدناه قد وقف نفسه لله جلّتِ عظمته ـ وحسب ـ وفي سبيل دين الله، وكانت أفكاره وأعماله في جميع المجالات تراعي هذا التوجّه.

---

(1) صحيفة **الواشنطن بوست**، الولايات المتحدة الأميركية، بتاريخ 7 حزيران/ يونيو 1989 م.

(2) صحيفة **الليبراسيون الفرنسية** بتاريخ 7 حزيران ـ يونيو 1989 م.

ومنذ أن انطلق ذلك الرجل الرباني في نضاله السياسي وجهاده، مفرداً لا نصير له، وطرح نظرياته وآراءه السياسية، لم يكن لديه من دافعٍ أو حافز، سوى أداء التكليف الإلهي. وكما كان يعتبر أداء الصلاة والصيام وسائر العبادات الشرعية والأحكام الإسلامية واجباً دينياً وتكليفاً شرعياً، بدأ منذ سنّ الصبا والفتوّة النضال والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو كما يعبّر عنه اليوم بالنضال السياسي والقيام بوجه الظلم، إنطلاقاً من الحافز نفسه والوازع ذاته.

النقطة الأخيرة، هي أنّه بعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، وألغى القوميّون الأتراك الخلافة، اكتسب مشروع تأسيس الحكومة الإسلامية سرعة حثيثة ودفعة قوية، واستقطب أفكار المزيد من الأشخاص على صعيد العالم الإسلامي، الذين طرحوا تصوّراتٍ ونظرياتٍ متعدّدة عن هذا المشروع، كان معظمها غير ناضجٍ وغير متكامل، أو كان غامضاً، أو يستند إلى الفكر الغربي المهاجِم، أو واقعاً تحت تأثير الظروف التاريخية أو الجغرافية والوطنية في البلدان الإسلامية.

أمّا **الإمام الخميني**، فقد تميّز من بين هؤلاء، بأنّه طرح صيغة مناسبة ولائقة، لأنّه طرح **ولاية الفقيه**، وشخّص مكانتها ودورها، فكان الطرح الذي قدّمه إسلامياً وجامعاً مئة بالمئة، في سبيل إدارة المجتمع وإقامة الحكومة. وقد ظلّ متمسّكاً به حتى النهاية.

المصادر والمراجع

1 ـ نقّحتُ جانباً من مقالة السيّد **علي قادري** (تنقيحاً ظاهرياً ومضمونياً) عام 1986. وكان حينها رئيس قسم الدراسات السياسية في وزارة الخارجية الإيرانية. وكانت هذه المقالة في النشرة التي تصدرها الوزارة المذكورة آنذاك، ولا أعرف بالضبط تاريخ العدد.

2 ـ الملحق الخاصّ لصحيفة **جمهوري إسلامي** الإيرانية، تحت عنوان «جمال الشمس»، أصدرته في الذكرى السنوية لوفاة الإمام الخميني، واستفدتُ ممّا ورد فيه باختصار.

3 ـ مقالةٌ كتبتُها ونشرتُها في فصليّة **التربية** تحت عنوان «بقيّة ذرّية الأولياء». وتصدر هذه الفصليّة (بالفارسية) عن وزارة التربية والتعليم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد نقلتُ بعض سطور المقالة المذكورة.

4 ـ الملحق الخاصّ لصحيفة **جمهوري إسلامي** الإيرانية الصادر في الذكرى السنوية الأُولى لوفاة الإمام الخميني، ص 55.

5 ـ جواد منصوري، **معرفة الاستكبار العالمي**، منشورات الروضة الرضوية، ص 123 «الأساليب التنفيذية والعلمية للاستكبار».

تأملات في الرؤية السياسية للإمام الخميني(*)

د. إبراهيم طالبي دارابي(**)

المقدّمة:

الفلسفة السياسية للثورة الإسلامية الإيرانية لها وشائجها الوطيدة بالفلسفة السياسيّة عند **الإمام الخمينيّ**. فالمبادئ السياسية لهذه الثورة قائمة على الأفكار والتوجّهات السياسية **للإمام الخمينيّ**، ويمكن أن نعزوَ دوام النظام السياسيّ القائم في إيران حاليّاً إلى دوام الأفكار السياسية للإمام. مقولة «هذه الثورة غير معروفة من دون اسم **الخمينيّ** في أيّ مكان من العالم»[1] تعني فيما تعني أنّ مضمون هذه الثورة يتألّف من الأفكار الأصيلة التي نادى بها **الإمام الخمينيّ**.

(*) تعريب: حيدر نجف.

(**) أستاذ جامعيّ وباحث من الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة.

(1) إشارة إلى كلمة لقائد الثورة الإسلامية الإمام علي الخامنئيّ.

لذلك، متى ما انفصلت الثمرة الأهمّ لهذه الثورة التي انتصرت بقيادة **الإمام الخمينيّ**، ونقصد بها جمهورية **إيران** الإسلاميّة، متى ما انفصلت عن خصوصياتها الأصيلة وماهيّتها الحقيقية تكون الثورة قد أفرغت من مضمونها الذاتيّ.

ومن أجل أنّ نتوفّر على معيار واقعيّ نمارس في ضوئه عملية التقييم والمقارنة، يبدو أنّ الأسلوب الأصح والأقرب إلى المنطق هو إعادة قراءة أفكار **الإمام الخميني** بصورة دقيقة منذ بداياتها إلى خواتيمها. وفي نظرة إجماليّة يلوح أنّ المبادئ أدناه[1] تمثل الهيكليّة العامّة للفلسفة السياسية عند **الإمام الخمينيّ**، وتعدّ بشكل من الأشكال المضمون الجوهري للثورة الإسلامية والإطار العمليّ للنظام السياسيّ في الجمهورية الإسلاميّة:

1 ـ سيادة القوانين الإلٰهية.

2 ـ تحكّم الجماهير في مصيرهم ودورهم الأساس في جميع شؤون البلاد (من القيادة العليا حتى إدارة القرى).

3 ـ قيادة الفقيه العادل العالم.

4 ـ مبدأ الخدمة وليس الرئاسة والسلطة.

5 ـ ابتناء النظام السياسيّ الإسلاميّ على أصوات الجماهير واقتراعهم.

6 ـ إلغاء جميع ألوان التميز والاحتكار والطبقية.

7 ـ إلغاء جميع صنوف الاستبداد والإكراه والدكتاتورية.

---

(1) كل واحدة من الفقرات الـ17 موثّقة بكلام الإمام وآرائه الصريحة التي لم نوردها رعاية للإيجاز.

8 ـ الحرية في أرقى أشكالها الطبيعية.

9 ـ إلغاء كلّ أشكال الصنميّة ومحوريّة الفرد.

10ـ مراعاة حقوق الناس كافّة.

11ـ إشراف الجماهير في جميع الأطوار السياسية ومساهمتهم الحقيقية في المجالات كافّة.

12ـ التشديد على مبدأ الانتخاب وجعل أصوات الجمهور هي المعيار.

13ـ العدالة الاجتماعية.

14ـ استبعاد جميع ألوان الحالة السلطويّة والقابلية للسلطة على المستويين الخارجيّ والداخليّ.

15ـ مكافحة الظلم والجور والاستكبار.

16ـ التوكيد على معرفة وتعريف الإسلام المحمديّ الأصيل ورفض جميع ألوان التحجّر والكهنوت والإسلام الأميركيّ.

17ـ الوحدة بين جميع الأجيال والشرائح والفرق، لا سيّما بين الحوزة والجامعة.

وهكذا، يستشفّ أنّ عدم نسيان الأفكار التقدّمية والمنقذة والعزيزة **للإمام الخمينيّ** من الشروط المهمّة لصيانة النظام السياسيّ **في إيران** وحماية مضمونه الحقيقيّ. إنّ إعادة قراءة الأفكار السياسية **للإمام الخمينيّ** التي أعلنها خلال فترة إقامته في **فرنسا** بصورة دقيقة ومتأنّية تحظى بأولويّة في هذا الصعيد. فثّمة جملة من الأسباب تجعل آراءه في تلك الفترة على جانب مميّز من الأهمّيّة؛ **أولاً**: خلال هذه البرهة من الزمن تمّ إعلان آرائه السياسية الرئيسة والغاية

القصوى من فلسفته السياسية ثم جرى استكمال هذه الأفكار في فترات لاحقة.

ثانياً: تتميّز أفكار الإمام خلال هذه الفترة بسمتين فريدتين. **الأولى** تقديم المسوّغات السياسية لرفض النظام الملكيّ والدكتاتوريّ. **والثانية** طرح الآراء والنظريات السياسية الضرورية لتأسيس نظام سياسيّ إسلاميّ ورسم سلوكيات هذا النظام وغاياته. **وثالثاً**: إنّها تنمّ عن أفكار الإمام قبل قيام نظام الحكم الجديد وتولّي زمام السلطة السياسية بعد انهيار النظام الشاهنشاهيّ المستبدّ. **رابعاً**: طرحت على الإمام خلال هذه المدّة التي استمرت أربعة أشهر (6/ 10/ 78 ـ ـ 1/ 2/ 79)[1] الكثير من الأسئلة من قبل مراسلين من شتّى أنحاء العالم، وهذا بخلاف الفترات التي سبقت أو أعقبت إقامته في **باريس**. وقد أجاب الإمام على أهم الأسئلة السياسية المطروحة وأطلق منظومة من أهمّ المفاهيم السياسية التي يتبنّاها (113 حواراً صحفياً ما عدا النداءات التحريريّة والخطابات)[2]. ما عقد كاتب السطور العزم عليه هو دراسة خلاصة أفكار الإمام في هذه الفترة الساخنة من عمر الثورة. ولمزيد من الدقّة والتريّث وتدوين المعطَيات بنحو صحيح ومجدٍ، قمنا بقراءة جميع آراء الإمام وطروحاته سواء صدرت على شكل حوارات أو نداءات أو بيانات أو محاضرات إضافة إلى رصد غالبية الأحداث والتحليلات في تلك

---

(1) وصل الإمام باريس فى الساعة 6 عصر يوم الجمعة 6/ 10/ 1978م، وعاد إلى إيران بعد ذلك بأربعة أشهر في الساعة 30/ 9 صباح يوم الجمعة الأوّل من شباط 1979م.

(2) جُمعت أحاديث الإمام فى باريس (نوفل لوشاتو) في كتاب **«طليعة الثورة الإسلامية»**، ووردت أيضاً في المجلّدات الأول والثاني والثالث من **«صحيفة النور»**.

الأيام، وتسجيل نماذج منها على شكل بطاقات وتدوينها بالتالي ضمن عشرة فصول فيما يلي خلاصتها[1]:

أبرز المفاهيم والقضايا التي أثارها الإمام فى پاريس هي[2]:

1 ـ نقد النظام الملكيّ ورفضه.

2 ـ قراءة الإمام وتفسيره للإسلام كدين للدنيا والآخرة.

3 ـ أبعاد النهضة الإسلامية فى إيران.

4 ـ غايات الثورة الإسلامية وأهدافها.

5 ـ ماهيّة الحكومة الإسلامية وملامحها.

6 ـ حقّ الشعب في السيادة.

7 ـ الحرية.

8 ـ دور الإمام ورجال الدين في الحكومة الإسلامية.

سنحاول الخوض في هذه النقاط الرئيسة على التالي:

أولاً ـ نقد نظام الحكم الملكيّ ورفضه

مع أنّ **الإمام الخمينيّ** نادى بإسقاط النظام الملكيّ الشاهنشاهيّ خلال فترة تواجده في **النجف الأشرف** وقبل ذلك حينما كان في **إيران**، إلّا أنّه شدّد على هذه الفكرة فى «الفترة الباريسية» أكثر

---

(1) طبعاً ينبغي الاعتراف أنّ الفلسفة السياسية للإمام الخمينيّ لن تبدوَ متكاملة إلّا بدراسة جميع أعماله وأحاديثه منذ سنة 1969م حتى 1989م. ولا بدّ من التأكيد مقدّماً أنّ هذه الدراسة ما هي إلّا عن جزء من الفلسفة السياسية للإمام رغم أنّ أصولها وجذورها ثابتة.

(2) تطرّق الإمام لمسائل أخرى لا تصب فى مجال نقاشنا منها مقارعة الاستكبار والاستعمار والدول التي لا تكفّ عن التدخّلات السياسية كأمريكا والاتحاد السوفيتي السابق وبريطانيا وإسرائيل.

وطرحها بحسم أكبر. وإذا كان يرى من المصلحة أن يحذف من ندائه لحجاج بيت الله الحرام في سنة 1971م عبارة (إلغاء الملكيّة)[1]، فإنّه الآن وفي ذروة الجهاد الثوريّ الإسلاميّ يؤكّد علّة نظريّته السياسية كميثاق للكفاح. وهو لا يشدّد على إلغاء النظام الملكيّ وحسب إنّما ينقد الرؤية المنحازة (لاعتبارات فقهية أو سياسية) إلى إبقاء الملكية ومراعاة الدستور وتطبيق الحالة الدستورية (المشروطة):

«إنّ الموافقة على النظام الشاهنشاهيّ سواء كان ذلك بصراحة أو عبر مشروع يحتّم بقاء ذلك النظام، خيانة للإسلام والقرآن الكريم والمسلمين وإيران، وكلّ من يبدى موافقته عليه بأيّ اسم من الأسماء فهو مطرود ولا بدّ من تحاشيه»[2].

لذلك نراه يكتب بصراحة في جوابه على رسالة **آية الله المرعشي**:

«من واجبنا جميعاً أن لا نقعد إلى حين سقوط الدولة البهلوية سيئة الصيت»[3].

---

(1) أصدر الإمام في شهر شباط سنة 1971م نداءً لحجاج بيت الله الحرام ليوزّع بينهم خلال موسم الحجّ. ولأجل أن لا يواجه موزّعوه (وأبرزهم السيّد **محتشمي** وزوجته) مشكلات وصعوبات جانبية فضّل حذف العبارة التالية منه «إنّ الإسلام يعارض الملكية أساساً. وكلّ من يلاحظ سيرة رسول الله في حكومته سيفهَم أنّ الإسلام جاء ليهدم قصور الظلم الملكية هذه. إنّ الملكية من أقذر نماذج الرجعية وأخزاها». أنظر: حميد روحاني، **نهضة الإمام الخميني**، ج2، ص703؛ أيضاً **الوثيقة 254** (بخط الإمام) في ص994.

(2) أنظر: **صحيفة النور**، ج1، ص590. ينقد الإمام هنا آراء **«آية الله شريعتمداري»**، واقتراح **مهدي بازرگان**.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ص601؛ وانظر أيضاً: **مذكّرات هاشمي رفسنجاني في فترة الكفاح**، بإشراف محسن هاشمي، مركز نشر معارف انقلاب، طهران، 1997م، ج1، ص 133، 134.

البرهان الذي اعتمده الإمام هو أنّ الملكية تعادل الاستبداد والعجرفة، لذلك فهي ليست سلطة عادلة:

«مبدأ الملكية كان منذ البداية أمراً سهلاً. لم يكن له معنى منذ البداية... الملكيّة تعادل الاستبداد والغطرسة والدكتاتورية»[1].

يعتقد الإمام أنّ النظام الملكيّ يتناقض في أساسه مع الفلسفة السياسية في الإسلام، ويتناشز من حيث السلوك والأداء مع الاعتبارات الإنسانية والسياسية. لذلك يقول:

«إنْ لم يوافقنا أحد في هذه الفكرة[2] **فإنه سيّئ النيّة، أو أنّه إنسان لا يفهم أيْ أنّه جاهل... أيّ شعب يمكنه القبول بهذا؟ كلّا، يجب عليه**[3] **أن يرحل. ويجب على هذه الدولة أن تنقرض»**[4].

وفي معرض إجابته عن سؤال صحيفة «**الهدف**» اللبنانية وإذاعة **النمسا** بأنّ نظام **الشاه** قرّر ملاءمة الدستور مع الشريعة الإسلامية وتعديله وفقاً لها، يطرح الإمام نظريّته الأساسية بخصوص مبدأ الملكية:

«هذه أكاذيب؛ إن كان صادقاً فإنّ أوّل ما يناقض الإسلام في الدستور هو سلطة الملك ومبدأ نظام الحكم الملكيّ»[5].

إذن، يرى الإمام أنّ النظام الشاهنشاهيّ لا يقبل الإصلاح ولا يتلاءم مع الشريعة إلّا إذا أقصيت الملكيّة وتوريث السلطة من الحياة السياسية.

---

(1) أنظر: **الكوثر** (مجموعة محاضرات للإمام الخميني)، ج1، ص506.

(2) إشارة إلى أطروحة (الشاه يملك ولا يحكم)، وأيضاً (تبقى الملكية ويُعزل هذا الشخص فقط).

(3) إشارة إلى محمّد رضا پهلوي.

(4) أنظر: **الكوثر**، ج1، ص 608، 609.

(5) أنظر: **صحيفة النور**، ج2، ص 483.

من الأسباب الأخرى لمعارضة الإمام مبدأ الملكية توريث السلطة هو أن هذا النمط من أنظمة الحكم لا يعتمد على «أصوات الشعب»:

«أنا أعارض مبدأ الملكية والنظام الشاهنشاهيّ في إيران لأن الملكية أساساً ليست سلطة تعتمد على أصوات الشعب»[1].

الحكومة التي تتجاهل أصوات الشعب وحقهم في الانتخاب هي أساساً حكومة غير شرعيّة في الفلسفة السياسية **للإمام الخمينيّ**. وحكومة **محمد رضا پهلوي** من هذا القبيل، كان الإمام يطالب بحكومة تتجلّى في ظلّها المكوّنات الرئيسة لفلسفته السياسية:

«العائلة البهلويّة... التي تحكم إيران حكماً استبداديّاً... وتُسكت بالحراب أيَّ نداء من صراخات الحرية والاعتراض على الدكتاتورية... الحرية مسلوبة من الشعب بكل معنى الكلمة. لم يكن للناس حقّ انتخاب أبداً... الخطباء والكتاب إمّا قُتلوا أو سُجنوا أو مُنعوا من الكلام والكتابة. حرَموا الصحافة من كتابة الحقائق، وبكلمة واحدة هدموا جميع أسس الديمقراطية... نحن المطالبون بالحكومة الإسلامية سننهي في ظلّها جميع هذه الجرائم والخيانات »[2].

بمثل هذه الرؤية يقول الإمام بحزم:

«النظام الملكيّ هو نقيض لحقوق الإنسان والنظام الملكي فاسد كله»[3].

---

(1) أنظر: **صحيفة النور**، ج 2، ص 506.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص 549، 550.

(3) أنظر: **الكوثر**، ج 3، ص 212. ذكر الإمام هذا بعد يوم واحد على وصوله لطهران في 2 شباط 1979م.

الملكية من وجهة نظر الإمام ظاهرة «سخيفة» ففيها يتسلّط رجل واحد على شعب بكامله دون أن تكون لهذا الشعب أيّة نسبة من الحرية[1]. لذا فإن الشعب الإيراني يعارض هذا النظام:

«لأنّه نظام مفروض لم يكن يوماً متوكّئاً على أصوات الجماهير... ولا يرى نفسه مكلّفاً بتحقيق أهداف الشعب ومطاليبهم[2]».

ومثل هذه الحكومة في نظر الإمام **أوّلاً**: طاغوتية، **وثانياً**: إطاعتها عمل محرّم[3]. أمّا الفكرة المعاكسة التي نادى بها الإمام فهي «أن تكون للناس حريّتهم»[4]. لذلك فإن «الحقّ الأوّل لكلّ مجتمع أن ينتخب بنفسه الشيء الذي يتعلّق بمقدرات بلاده»[5]. يعتقد الإمام أنّ تولّي **رضا خان** زمام السلطة كان بداية لضرب هذا النظام البهلويّ ثلاثة مبادئ إسلاميّة في مسألة الحكومة» عرض الجدار:

«أوّلاً: ضرورة توفّر العدالة في الحاكم الإسلاميّ، وثانياً: مبدأ حرية المسلمين في انتخاب حاكمهم وتقرير مصيرهم، وثالثاً: مبدأ استقلال البلد الإسلاميّ من تدخّل الأجانب وهيمنتهم على مقدرات المسلمين»[6].

---

(1) أنظر: **الكوثر**، ج2، ص 284. وعلى حدّ تعبير **صاموئيل هانتينغتون**: «لا مكان للملكيّة في هذا العصر الحديث».

(2) أنظر: **صحيفة النور**، ج 3، ص 553.

(3) **الكوثر**، ج2، ص 285 ـ 287.

(4) **صحيفة النور**، ج2، ص 554.

(5) أنظر: **الكوثر**، ج3، ص 315. كلمة الإمام بمناسبة إعادة افتتاح المدارس فى 20/ 2/ 1979م أيْ بعد عشرة أيام على انتصار الثورة.

(6) أنظر: **صحيفة النور**، ج1، ص99. كلمة للإمام فى 22/ 3/ 1964م. وقال =

النقطة الأساس هنا هي أنّ الإمام لم يطرح فكره السياسيّ في فضاء مصلحيّ ليستغلّه سياسيّاً. فمن أبرز سمات الإمام أنّه لم يقع أبداً في قبضة الأحداث إنّما كانت الأحداث طوع يمينه. لذلك حتى حينما يتولّى السلطة (أي حينما يريد الشعب أن يكون على رأس النظام الحاكم) نراه يقول بنفس الرغبة والتأكيد:

«لا تسمحوا أبداً بأن يحكمكم عدد قليل من الأفراد كما كان الحال في الماضي الاستبداديّ المرير. ولا تنسوا مبدأ الديمقراطية الإسلامية»[1].

فقد كان من العناصر الرئيسيّة للفلسفة السياسية عند الإمام أنّ الحكومة غير ممكنة بالإكراه والحراب، وإنّما ينبغي «فتح القلوب»[2].

ثانياً ـ قراءة الإمام للإسلام

ثّمة قراءات وتفاسير عديدة ومتنوّعة للإسلام (= القرآن والسّنة). وقراءة الإمام للإسلام قراءة خاصة تبتني على متغيّري الزمان والمكان، فهي نادرة جدّاً بين العلماء والمفكرين والفقهاء،

= الإمام أيضاً في كلمة بتاريخ 11/ 9/ 1341 (2/ 12/ 1962) بعد إلغاء لائحة الولايات «أيّتها الحكومات، أيّتها المسكينات، فتح البلدان ليس بشيء ،المهمّ فتح القلوب». (أنظر: **صحيفة النور**، ج1، ص49.

(1) نوصي بقراءة نداء الإمام لرجال الدين في كل أنحاء البلاد في آذار سنة 1989م تحت عنوان «ميثاق رجال الدين» ليتضح عمق أفكار الإمام في هذا المضمار. كشف الإمام في ندائه هذا النقاب عن كثير من القضايا المحزنة في الحوزات والمجتمع آنذاك، وأفصح عن جانب من الصعوبات التي واجهها خلال فصول جهاده ودخوله عالم السياسة. أنظر: **صحيفة النور**، ج21؛ كذلك كتاب **التبيين**، رقم 10).

(2) كلمة لنابليون بونابارت.

بل هي منقطعة النظير على الأرجح. لقد كان لتفسير **الإمام الخمينيّ** للإسلام خلال فترة الكفاح من أجل تأسيس النظام الإسلاميّ خصوصيتان فريدتان: **إحداهما** المواجهة الحقيقيّة للتحجر الفكريّ واللاعقلانيّة. **والثانية** عرض الدين الإسلاميّ كمدرسة شاملة لها مرتكزاتها في السياسة ونظام الحكم. وقد كانت الحصيلة المهمة لهاتين الخصوصيتين حالة ذات قيمة كبيرة تعدّ ضرورة ملحة للمجتمعات الإسلاميّة هي: الجمع بين الدين والسياسة، وهذا لم يكن بالإنجاز القليل[1]. في العصر الذي كانت فيه الدعاية (الماركسية) الغالبة «إنّ الوظيفة الأولى للدين هي الحيلولة دون وقوع مذبحة للأثرياء على يد الفقراء [و] على شعوب العالم الثالث أن تستبعد الدين من حياتها كي تستطيع النضال ضدّ الأمبرياليّة الغربية»[2]، وتأويل الدين بأنّه أفيون الشعوب، وكذلك في الحقبة التي جنح فيها الغربيّون إلى اللّيبرالية والعلمانية بسبب الممارسات الفظّة واللاعقلانية لرجال الكنيسة، ولم يكن في الحوزات العلميّة والمجتمعات المسلمة من يبادر إلى إحياء وتأسيس نظام حكم إسلاميّ؛ إنّما كان الجميع يفضّلون حصر الدين في التعاليم الفردية. في مثل ذلك المناخ انبرى الإمام لوحده في ساحة الفكر والعمل مقدّماً تعاليمه التقدّمية والعزيزة للدين الإسلاميّ، التعاليم التي ما كان التنظير السياسي ممكناً لولاها.

لعلّ أعمق وصفٍ لفهم الإمام الخمينيّ للدين هو أنّه: فهم «عزيز»[3] **أوّلاً وثانياً**: فهم «رافض للذّلّ». لاحِظوا ذروة كلام الإمام

---

(1) وجهة نظر **فرانتس فانون** الثوريّ المعروف وصاحب كتاب **المعذّبون على الأرض** الذي ترجمه الدكتور **علي شريعتي** إلى الفارسية قبل الثورة.

(2) عبارة **لكارل ماركس**.

(3) أنظر في ذلك مقال: **شمس الأمس، سيمياء اليوم** للدكتور عبد الكريم سروش =

فيما يخصّ الإسلام وإنقاذه من حضيض الذلّ والهوان والانحطاط:

«أن يقول شخص: ما علاقة الإسلام بالحياة؟ فهذه حرب ضدّ الإسلام، هذه عدم معرفة بالإسلام. ما علاقة الإسلام بالسياسة؟! هذه حرب ضدّ الإسلام»[1].

والواقع أنّ الإمام بقوله هذا أعلن حرباً مزدوجة وأصّلها حتى تأسيس النظام الإسلامي وإلى نهاية عمره (4/ 6/ 1989): **إحداهما** الحرب ضدّ حكومة الطاغوت غير الشعبيّة واللاإلٰهيّة. **وثانيهما** الحرب على الذين أعلنوا الحرب ضدّ الإسلام ـ حسب رأي الإمام ـ حينما زعموا انفصال الدين عن السياسة.

كان الإمام يعتقد أنّ:

«للإسلام أطروحته وبرامجه... له دساتيره للحكومة الإسلامية. له دساتيره لمؤسّسات السلطة... له دساتيره لحركة المجتمع»[2]

ويقول بكلّ صراحة:

«إنّها الغفلة عن الإسلام التي جعلتهم يعرفون الإسلام بورقة واحدة... هاتان المجموعتان[3] لم تعرفا الإسلام بمعناه الكامل. الإسلام لا يدعو للمعنويّات فقط ولا للمادّيات فقط. إنّما يوجد فيه

= في مجلة (**كيهان فرهنگى**)، وأيضاً مقال **الوعي العزيز للدين** للكاتب نفسه في مجلّة **كيان**، العدد 19 حزيران 1994.

(1) أنظر: **الكوثر**، ج1، ص 484. جانب من كلمة الإمام بتاريخ 15/ 10/ 1978م في الإيرانيين في داريس.

(2) **الكوثر**، ج1، ص271، 272.

(3) يقصد الإمام المتحجّرين والحداثيّين المتطرّفين.

كلا الجانبين؛ أي إنّ الإسلام والقرآن الكريم جاءا ليصنعا الإنسان ويربيّاه بكلّ أبعاده»[1].

ولهذا يبشّر قائلاً: «**هذا هو النظام الذي نريد تأسيسه**»[2]؛ أي أنّ

«**الإسلام إسلام تندرج فيه الديمقراطية ويكون الناس أحراراً**»[3].

ولذا تغدو عبارة «والله الإسلام كلّه سياسة» من الشعارات المحوريّة للإمام:

«**والله الإسلام كلّه سياسة. لقد أساؤوا تعريف الإسلام؛ سياسة المدن نابعة من الإسلام. أنا لست من أولئك المعمّمين الذين يجلسون هنا ويمسكون المسبحة بيدهم، أنا لست البابا الذي أقيم مراسم معيّنة أيام الآحاد فقط وأكوّن لنفسي سلطاناً بقيّة الأوقات فلا تعنيني الأمور الأخرى ..**[4]**. الدعاء والزيارة باب واحد فقط من أبواب الإسلام. لكنّ للإسلام سياسته، وله إدارته للبلاد ..**[5]**. كان المسجد مركز السياسة الإسلامية..**[6]**. الإسلام دين السياسة قبل أن يكون دين هذه النزعات الروحية والمعنوية»**[7].

من المرتكزات الإسلامية الأخرى في فكر الإمام أنّه يعدّ الفقراء

---

(1) **الكوثر**، ج2، ص7.

(2) **الكوثر**، ج3، ص323. جدير بالذكر أنّ الإمام ذكر هذه العبارة بتاريخ 24/ 2/ 1979م.

(3) **صحيفة النور**، ج 3، ص43.

(4) **صحيفة النور**، ج 3، ص46.

(5) المصدر نفسه، ص132.

(6) **صحيفة النور**، ج1، ص99، 100. ذكر الإمام هذه العبارة بتاريخ 10/ 4/ 1964.

(7) المصدر نفسه، ص198.

والمحرومين والمستضعَفين قاعدة الإسلام، فهم أفضل من كلّ الأثرياء يُفضّلهم أيضاً من الناحية النوعية:

«ظهر الإسلام بين الضعفاء ولم يظهر بين الأغنياء. ظهر الإسلام بين حفاة المدينة ومكة، ظهر بين هؤلاء المساكين والمستضعفين»[1].

الصراع بين الفقر والثراء من المبادئ السياسية **للإمام الخمينيّ** التي طرحها في أواخر حياته، فأكد دوماً أنّ الحكومة للمحرومين، لذلك طالب مسؤولي الدولة دائماً أن يوثّقوا أواصرهم بالشعب والفقراء والمحرومين، فمن رأيه أنّه متى ما

«انفصلت القوى العلمائية عن القوى الشعبية فلن تستطيع فعل شيء»[2].

وهكذا فإن إسلام الإمام إسلام «الحريّة والاستقلال»[3]، إسلامه دين «ينال فيه الجميع حقوقهم ويراعي فيه الجميع حقوق غيرهم»[4]. لذلك يعلن صراحةً:

«بالإسلام يمكن أن تكونوا أحراراً. لقد أراد لكم القرآن أن تكونوا أحراراً»[5].

لقد كان لقراءة الإمام الدينية آثار جمّة، وأفضت إلى تحوّلات عميقة في العالم الإسلاميّ والحوزات العلمية، فقد قوّضت دعائم نظام ليس له نصيب من الدين أو الشعبية، وأرست دعائم نظام

---

(1) المصدر نفسه، ص199.

(2) **الكوثر**، ج3، ص491 كلمة للإمام في 2/ 4/ 1979.

(3) **صحيفة النور**، ج2، ص 539.

(4) **الكوثر**، ج2، ص25.

(5) **الكوثر**، ج3، ص 535.

سياسيّ جديد، وهذا ليس بالتحوّل القليل. إنّه الفكر السياسي الذى تحوّل لأوّل مرّة في تاريخ الحوزات العلمية إلى ميثاق كفاح ضدّ الجَور وعاملٍ لتأسيس نظام حكم غير مسبوق، لذلك فإنّ استمرار هذا النظام منوط بصيانة هذه الأفكار.

ثالثاً ـ أبعاد النهضة الإسلامية في إيران

كان من عقيدة الإمام أنّ الثورة الإسلامية في إيران ثورة شعبية صنعتها همم الجماهير وإرادتهم. هذا **أوّلاً**، **وثانياً** كان ليد الغيب الإلٰهيّة دورها في هذا الانتصار. طبقاً لهذه الرؤية لم يكن الإمام ليمارس عملية المصادرة على المطلوب إطلاقاً، فيعزو الثورة إلى فئة خاصّة كرجال الدين مثلاً. لم يكن الإمام ليحصر الثورة بجهود أيّ شريحة أو فئة معيّنة سواء في مرحلة الكفاح الذى سبق الانتصار أو في طور تولّي زمام السلطة والمسؤولية، لأنه كان يؤمن من الأعماق أن:

«جميع أبعاد هذه النهضة عمّت كلّ شرائح الشعب، ولم تقتصر على جماعة معينة... إنّها يد الغَيب الإلٰهيّة التي جمعت الناس إلى بعضهم»[1].

يعتبر الإمام «جميع الشرائح» مبدعة هذه النهضة، لذلك كان يقول: كلّ من يدّعى أن هذه الثورة ثورتي فهو مخطئ:

«هذه النهضة... تفجرت وانبثقت من صميم الشعب. لا يستطيع أحد القول إنّها ملكي. ليس هذا من حقّ أحد، من الخطأ أن يقول: إنّها ثورتي، ما من يد تستطيع تغيير شعب بهذه الصورة. الله هو الذي فعل هذا... لا يمكن القول: إنّ رجال الدين هم الذين فعلوا

---

(1) المصدر نفسه، ص560.

هذا، ولا يتسنّى القول: إنّ أهالي السوق هم الذين فعلوا هذا، كلا، إنّها اليد الإلٰهيّة التي فجّرت هذه الثورة من صميم الشعب»[1].

الاحتجاج الذي كان يسوقه الإمام هو:

«كم من علمائنا مسجونون الآن، كم من العلماء والمثقفين والدكاترة والمهندسين والدارسين وتجّار السوق، كلّ الشرائح الآن في السجن».

ومعنى ذلك أن جميع الفئات والطبقات ساهمت في هذه الثورة. وتصوّر الإمام هذا بعكس من يريدون إثبات أنّ هذه الثورة كانت صنيعة طبقة أو جماعة أو جيل معيّن.

رابعاً ـ غايات الثورة الإسلاميّة ومطاليبها

بعد يومين من وصوله إلى **باريس**، أعلن الإمام المطالبات الأوليّة للشعب الإيرانيّ في ندائه لطلبة الحوزة والجامعيين وطلّاب المدارس في كل أنحاء البلاد بما يلي: «بلوغ السعادة» و«الحرية» و«الاستقلال» و«حكومة العدل الإسلامي» و«العدالة الحقيقية» و«التمتّع بالنعم الإلٰهيّة»[2]. ويؤكّد في نداء آخر:

«إنّ تشكيل الحكومة الإسلامية يأتي على رأس أهداف هذه النهضة المقدّسة، ومن ثمراتها ضمان الحرية والاستقلال»[3].

والواقع أنّ الإمام أيّد الشعّار الأساس العامّ الذي أطلقه الشعب حين كان ينادي: «استقلال، حرية، جمهورية إسلامية».

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص55، 56.

(2) **الكوثر**، ج2، ص 85، 86.

(3) أنظر: **صحيفة النور**، ج1، ص590 ـ 592.

حينما انحدر النظام الشاهنشاهيّ نحو هاوية السقوط وتولّت حكومة (**ازهاري**) العسكرية زمام الأمور، أعلن الإمام في نداء إلى الشعب الإيرانيّ الهدف الرئيس من الثورة، وشرح مرة أخرى العناصر الأهمّ في فلسفته السياسية وفلسفة الثورة الإسلامية:

«الهدف هو ما أعلنته في كلماتي وبياناتي: أ) إسقاط الملكية البهلويّة والنظام الشاهنشاهيّ المشؤوم. ب) إقامة حكومة الجمهورية الإسلامية على أساس الضوابط الإسلامية وأصوات الشعب»[1].

كما أنّ «تحرير الجماهير من أغلال الاستعمار والاستبداد»[2] هو أيضاً من أهداف الكفاح المهمة في رؤية **الإمام الخمينيّ**:

«لقد طالبتم بالحق جميعاً، لقد طالبتم بحقكم، طالبتم بالحرية، طالبتم بالاستقلال، طالبتم بالجمهورية الإسلامية. وقد تحقّقت لكم الحرية والحمد لله. ما من أحد يخاف الآن، ولكن علينا أنفسنا أن نخاف، أن نخاف الله»[3].

خامساً ـ ماهية الحكومة الإسلاميّة

مرّ بنا أنّ مبرّر الحكومة في الإسلام من وجهة نظر الإمام الخمينيّ هو «الخدمة» وليس الرئاسة أو السلطة أو الاستيلاء. لقد أكّد الإمام مراراً وتكراراً على هذا المبدأ. وقد أشار إلى هذا المعنى حينما كان متوجّهاً إلى **باريس**:

«أنا متوجّه الآن إلى باريس، عسى أن أوفّق رغم كلّ المشكلات

---

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص 204. جانب من نداء الإمام لأهالي **كردستان في** 5/ 11/ 1987.

(2) المصدر نفسه، ص245.

(3) المصدر نفسه، ص490.

للنهوض بواجبي الدينيّ وهو خدمة البلد الإسلاميّ وجماهير وطني»[1].

فالجميع في رأي الإمام يجب أن يركّزوا على خدمة الشعب والوطن[2].

إنّ طبيعة الحكم الإسلاميّ من منظار الإمام هو «رفض الإكراه والعسف» ومكافحته:

«لا يمكن إسكات الشعب بالحراب وإرغامهم على البقاء تحت ظروف القمع إلى النهاية. قد يكون هذا ممكناً على نحو موقت، إلّا أنّه غير ممكن بشكل دائميّ»[3].

لذا فإنّ الحكم الإسلاميّ في فهم الإمام لا يمكن أن يقترن بالعسف والإكراه. من زاوية النظر هذه، يعلن الإمام للجماهير بعد انتصار الثورة مباشرةً:

«لا تسمحوا أبداً بأن يحكمكم عدد قليل كما حصل في الماضي الاستبداديّ المرير»[4].

ويؤكّد على الفور: **«لا تنسوا مبدأ الديمقراطية»**[5].

السلطة المحبّذة في تصوّر الإمام هي تلك التي يحقّ للجماهير فيها أن يعزلوا أعلى رؤسائها أي «القائد». يرى الإمام أنّ الحاكم

---

(1) **الكوثر**، ج3، ص556. كلمة للإمام بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في 13/ 4/ 1979م.

(2) **صحيفة النور**، ج1، ص592.

(3) المصدر نفسه، ص600.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص592.

(5) **الكوثر**، ج3، ص315.

متى ما لم يتوفّر على الشروط الإسلاميّة اللازمة «فيجب عزله» و«على الشعب أن يستبعده»[1]. وعلى حدّ تعبيره:

«ليس الحال الآن كما كان في عهد الشاه والملكية حيث يخاف الناس جميعاً من الشاه، بينما لا يخاف هو من أن يعزله الشعب، فلم يكن ثمّة عزل وكان يفعل كلّ ما يحلو له»[2].

إنّما الجماهير في هذا النمط من أنظمة الحكم لاعبٌ حقيقي، فهم الذين ينتخبون الحاكم وجميع المسؤولين، وبإمكانهم إذا اقتضت الضرورة عزلهم واستبعادهم:

«الذي نرومه هو حكومة عادلة ونظام عادل وهيئة حاكمة عادلة يثق بها المجتمع وتقدّم الخدمة للمجتمع»[3]. **و«في الحكومة الإسلامية... توجد عدالة»**[4].. **ليست كحكومة الشاه ما أن يقول الناس شيئاً ضدّ الحكومة حتى يقتلوا عدداً منهم**[5]، **«نحن نريد نظاماً يكون نظام عدل»**[6].

يقول الإمام في وصفه للجمهورية الإسلامية والحكومة الدينية:

«النظام الإسلاميّ لا يجتمع والاستبداد. والأنظمة الجمهورية الاستبدادية إنّما هي جمهوريّة بالاسم فقط، أمّا من حيث المضمون فهي ملكيّة»[7].

---

(1) أنظر: **الكوثر**، ج2، ص507.

(2) **الكوثر**، ج2، ص 287.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 508.

(4) المصدر نفسه، ص660.

(5) المصدر نفسه.

(6) **صحيفة النور**، ج2، ص58.

(7) المصدر نفسه، ص 103.

وإذن، يتاح القول: إنّ «عدم الاستبداد» أحد أوجه التمايز بين الحكومة الإسلامية وسواها من وجهة نظر **الإمام الخمينيّ**، بل إنّ الاستبداد حالة متى ما ظهرت فسوف تلغي تلقائيّاً الطابع الإسلاميّ للحكومة حتى لو كانت تلك الحكومة قائمة على أساس القواعد الإلٰهيّة وتدار من قبل علماء الدين. يقول الإمام بشأن خصوصيّات نظام الحكم المقبل:

«الشاه سوف يغادر بفضل النهضة الثورية للشعب، وستقوم حكومة ديمقراطيّة وجمهورية إسلامية. وسيكون في هذه الجمهورية مجلس وطنيّ يتألّف من نوّاب منتَخَبين حقيقةً من قِبَل الشعب يقومون بإدارة شؤون البلد. وحقوق الجماهير ولا سيما الأقليّات الدينية ستكون محترمة وتجري مراعاتها... لا نظلم أحداً ولا نخضع للظلم»[1].

ويقول الإمام في وصف الجمهورية الإسلامية:

«في الجمهورية الإسلامية، لا يستطيع المسؤولون اكتناز الثروات عن طريق سوء استغلال مناصبهم، أو تخصيص امتيازات لهم في حياتهم اليومية. عليهم مراعاة الضوابط الإسلامية بدقّة في المجتمع وعلى جميع المستويات... عليهم احترام الرأي العام بدقّة في كلّ مكان... الصحافة حرّة في نشر جميع الحقائق والوقائع. والتجمعات والأحزاب الجماهيرية كلّها حرّة ما لم تعرِّض مصالح الجماهير للخطر»[2].

يشير الإمام إلى دور الجماهير في الحكومة الإسلامية، ويذكر هذا الدور بوصفه أحد أهمّ العناصر المكونة للجمهوريّة الإسلامية:

---

(1) **صحيفة النور**، ص160.

(2) المصدر نفسه، ص 160.

«نحن نطالب بقيام جمهوريّة إسلاميّة وهي حكومة تتوكّأ على الرأي العامّ. الشكل النهائيّ للحكومة يتحدّد من قِبَل الناس أنفسهم بالنظر للظروف والمتطلّبات الراهنة في مجتمعنا»[1].

ويتقدم الإمام حتى على الغرب فيقول: **«الديمقراطيّة التي نريد أن نوجدها غير موجودة في العالم الغربيّ»**[2]، فمن وجهة نظر الإمام: **«ديمقراطيّة الإسلام أكمل من ديمقراطية الغرب»**[3].

يرى الإمام أنّ «مجتمع إيران المستقبليّ» سيكون «مجتمع حرية» سيمحو «كلّ مؤسسات الضغط والقمع».

«سيكتسب الإنسان كلّ أسباب الرّقيّ والإبداع الحقيقيّ. وسيكون المجتمع غداً مجتمعاً واعياً وناقداً يشارك فيه جميع الناس في قيادة شؤونهم»[4].

تتجلّى ذروة التعبير عن أهميّة دور الجماهير في فلسفة الإمام السياسية في كلمته التي كتبها أواخر حياته جواباً على رسالة من **آية الله المشكيني**:

«إذا كان الناس قد صوّتوا للخبراء كي يختاروا مجتهداً عادلاً لقيادة حكومتهم، فإنّ هؤلاء الخبراء حين يختارون شخصاً للقيادة، سيكون هذا الشخص مقبولاً لدى الناس طبعاً. في هذه الحالة سيكون هذا الشخص الوليّ المنتخب من قبل الجمهور وسيكون حكمه نافذاً»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص164.

(2) **صحيفة النور**، ص216.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص254.

(5) المصدر نفسه، ج21، ص129، 29/ 4/ 89.

الحكومة الإسلاميّة في الفلسفة السياسية لإمام الأمّة «**حكومة ترتكز إلى أصوات الشعب مئة بالمئة وبطريقة يشعر معها كلّ إيرانيّ بأنّه يقرّر مصيره ومصير بلاده بصوته**»[1]. «**حكومة يستطيع فيها أبسط فرد إيرانيّ انتقاد أكبر مسؤول في الدولة بكلّ حريّة وبدون أيّة مخاطرة، ويتاح له مطالبته بتقديم إيضاحات حول ممارساته**»[2]. ولذا، فمن وجهة نظر الإمام «**يجب أنْ يقود إيران أشخاص أكفّاء وأمناء وموثوقون من قِبل الشعب مئة بالمئة ومعتمدون على أصواتهم، وأن يكون الشعب قد تأكّد من كفاءتهم طبقاً للضوابط الإسلامية**»[3].

إنّ ثقة الجماهير ورضاها وتأييدها من الأركان الرئيسة في الفلسفة السياسية للإمام. فعبارته الشهيرة «المعيار هو أصوات الشعب» أحد أعز وأفخم الآراء السياسية والحكومية للإمام وأكثرها عملانية. أصوات الشعب ليست من الركائز السياسية للإمام لمَأْسَسة وشَرْعَنة الأجهزة المدنيّة وحسب، بل هي نافذة في الكثير من الأمور الأخرى:

«**من حقّ كلّ فرد من أفراد الأمّة استيضاح مسؤولي المسلمين مباشرةً أمام الآخرين، وتوجيه النقد إليه، وعلى المسؤول تقديم إجابات مقنعة، وإلّا، إذا كان هذا المسؤول قد عمل خلافاً لواجباته الإسلامية فسيعزل تلقائيّاً من مسؤوليّته**»[4].

من وجهة نظر الإمام أنّ «**على الحكومة أن تكون مسؤولة أمام**

---

(1) أنظر: المصدر نفسه، ج3، ص 36.

(2) **صحيفة النور**، ص37.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص85، 86.

الشعب»[1]، لذلك يفتخر الإمام على العالم أنّهم حين ينتصرون **«سيشاهد الجميع إن شاء الله معنى الانتخاب الحرّ والمجلس النظيف والحكومة الإسلامية والديمقراطية الحقيقية»** .

سادساً ـ حق الشعب في السيادة

حقّ الشعب في السيادة وحرية التعبير عن الرأي عناصر يمكن ملاحظتها بكثرة في الفلسفة السياسية للإمام. يؤكّد الإمام بعد خمسة أيّام من وصوله إلى باريس:

«من حق كلّ شعب أن يحدّد مصيره بنفسه. هذه من حقوق الإنسان المذكورة حتى في ميثاق حقوق الإنسان»[2].

ويصرّح أيضاً:

«من حقوق الإنسان الأولى أن يقول: إنّي أريد أن أكون حرّاً، أريد أن أتكلّم بحريّة»[3]. **وأرسَخ أفكار الإمام السياسية هي ما نطالعه في عبارته هذه:**

«شعارنا هو أن يكون كلّ ما للشعب ملكَه، وأن يدير نفسه بنفسه»[4].

يعتبر الإمام هذا الحقّ حقّاً مفروغاً منه وليس بوسع أحد إنكاره[5]. لذلك يقول بكلّ صراحة:

---

(1) **الكوثر**، ج3، ص 238.

(2) أنظر: **صحيفة النور**، ج3، ص 157. بتغيير طفيف في الجزء الثاني من الجملة. ومثل هذه المضامين مشهودة طبعاً في خطابات الإمام.

(3) **الكوثر**، ج 1، ص 443.

(4) المصدر نفسه، ص450.

(5) المصدر نفسه، ص491.

على هذا النظام أن يترك مكانه لنظام ينبعث من الشعب المسلم»[1].

وكان الإمام من أول من أبدى التزامه بأفكاره:

«سأعيّن الحكومة لأنّ الشعب راضٍ بي»[2].

وقال أيضاً:

«لأنّ الناس وجدوا فيَّ ما يريدون فقد التفّوا حولي»[3].

ومن رأي الإمام:

«ما من فئة أو شخص بوسعه معارضة إرادة الشعب الإيرانيّ، لأنّ إيران كلّها قالت: لا نريد الشاه»[4].

وهكذا فالملاك والمعيار في فهم الإمام هو رأي الشعب واختياره. كان الإمام يرى رأي الشعب نافذاً ومعتبراً في رفضه لنظام **الشاه**، وفي تعيين الحكومة البديلة أيضاً، وكذلك في فترة استقرار هذه الحكومة واستمرارها. ولكلّ واحدة من هذه الأطوار الثلاثة نماذجها من أقواله: أولاً: **«الشعب لا يريده، إذن يجب أن يرحل»**[5] (في إشارة إلى **الشاه**). ثانياً: **«لأنّ الشعب شعب مسلم ويعتقد أنّنا خادموه، لذلك أظنّ أنّه سيصوّت لصالح رأينا»**[6]؛ لأنّ **«الدولة يجب أن تكون منبعثة من الشعب المسلم»**[7] ثالثاً: إذا صوت

---

(1) المصدر نفسه، ص546.

(2) **صحيفة النور**، ج2، ص102.

(3) من كلمة الإمام في **بهشت زهرا** بتاريخ الأول من شباط 1979 م.

(4) **صحيفة النور**، ج2، ص6.

(5) **صحيفة النور**، ص310 ـ 536.

(6) المصدر نفسه، ص474. يعتقد الإمام أنّ «الشاه يجب أن يتّبع رأي الشعب»؛ انظر: المصدر نفسه، ج2، ص36 ـ 45.

(7) المصدر نفسه، ص235.

الجمهور للخبراء واختار هؤلاء القائد فإنّه سيحظى طبعاً برضا الجمهور، و«**في هذه الحالة سيكون الولى المنتخب من قبل الجمهور، وسيكون حكمه نافذاً**»[1].

يقول الإمام بصراحة:

«**يجب أن يكون الزمام بيد الشعب. هذه قضية عقلية، فكلّ عاقل يستسيغ أن تكون مقدرات كلّ إنسان بيده**»[2].

لذلك يبشر بإخلاص:

«**إذا أقيمت الحكومة الإسلامية إن شاء الله، ستجرى جميع الأمور على ما يرومه الشعب إن شاء الله**»[3].

ثم يذكّر مباشرةً بآثار وسمات سيادة الشعب على مصيره: «**إذا كانت الحكومات منبعثة من إرادة الشعب، فلن تسمح لكم بالتصرّف في إيران هكذا وبإفشاء الفوضى فيه**»[4].

ومن وحي هذا المنطق، يقول الإمام:

«**ليرحل الشاه حتى يمسك الشعب مصيره بيديه**»[5]، فـ «**نحن نعتمد على طاقات الشعب**»[6]، ولهذا «**الشاه محكوم بحكم الشعب**»[7].

---

(1) المصدر نفسه، ص102. بقليل من التغيير في كلمات الإمام.

(2) المصدر نفسه، ج21، ص129 أوردنا أصل الجملة في الفقرة الخامسة من هذا البحث قبل الهامش رقم 73.

(3) **الكوثر**، ج2، ص287.

(4) أنظر: **الكوثر**، ص347.

(5) المصدر نفسه، ص409.

(6) **صحيفة النور**، ج3، ص6.

(7) المصدر نفسه، ص80.

ومن رأي **الإمام الخميني** أنّ:

«الشعب يجب أن يشرف دائماً على ممارسات الدولة والحكومة»[1]، والحكومة الإسلامية «تعتمد على الشعب»، و«تتعيّن بتعيين الشعب واختياره»، و«الخيار بيد الشعب نفسه»[2].

فالحكومات حسب الفكر السياسي للإمام يجب أن:

«تكون تابعة للشعب ولأجل الشعب، وليس الشعب لأجل الحكومات»[3].

سابعاً ـ الحرية

الحرية من المفاهيم الإشكالية في الفلسفة السياسية، ولا سيّما الفلسفة السياسية عند المسلمين. وقد أدّت التفاسير المختلفة إلى النظر للحرية من حيث هي «حق طبيعيّ» أو «هبة إلهيّة» كشيء متاخم للكفر، بل و«كفر في كفر»[4]. بيدَ أنّ الإمام لم يعتبر الحرية مناقضة للإسلام إطلاقاً، وأكثر من ذلك عدّها من الشعارات الأمّ للثورة والجمهورية الإسلامية، ووصفها غالباً باعتبارها قيمة من القيم الإلهيّة. ينتقد الإمام غياب الحرية في النظام البهلويّ ويقول:

«أين هي الحريّة في بلادنا هذه؟ هل للناس حرية كتابة؟ هل للناس حرية تعبير؟ أين هي حريّتهم حتى راح هؤلاء يتشدّقون بالحرية؟»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص139.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص93.

(3) أنظر: **الكوثر**، ج3، ص252 ـ 369 ـ 413.

(4) المصدر نفسه، ص 491.

(5) من آراء الشيخ **فضل الله نوري** أنّ: «الحرية في الإسلام كفر، خصوصاً هذه =

يعد الإمام الحرية «حقّاً أوليّاً» و«شرعيّاً» و«قانونيّاً»: «من حقوق الإنسان الأولى أن يقول: إنّي أريد أن أكون حرّاً». وينتقد بشدّة قول **الشاه**: «لم يبلغ الناس المستوى الذي يمكّننا من إعطائهم الحريّة»، ويهاجمه مؤكّداً أنّ الحرية منحَها الله للناس لا أنّ **الشاه** يريد إعطاء أو عدم إعطاء الحرية للناس. الحرية «منحة إلهيّة»[1]. ليست حرية الإمام من قَبيل حرية **الشاه** الذي قال: إنّه أعطاها للشعب:

«نريد أن نكون أحراراً لا كالحرية التي يعطينا الشاه إيّاها. الحرية التي يعطيناها الشاه تنفعه هو وتنفع عائلته. هذه هي حريّته»[2].

الحرية التي نادى بها الإمام متأتّية من الأصول الإسلامية، وهي فطرية وإلهيّة تماماً. يقول الإمام:

«الحريّة إحدى أسس الإسلام. الإنسان الحقيقيّ في الشعب المسلم إنسان حرّ بالفطرة»[3]. ويعلن وفقاً لهذه الأسس: **ستكون «سياستنا دوماً متطابقة مع مبادئ الحريّة والاستقلال وصيانة مصالح الناس»**. ويضمن بكلّ حزم وتأكيد: «لن نضحّي بهذا المبدأ من أجل شيء أبداً»[4]، ذلك أنّ الإمام والشعب أرادا تأسيس نظام يقوم على

= الحرية التي تصوّرها هؤلاء الناس. هذه الحرية كفر في كفر. أنا شخصيّاً أثبت لكم بوساطة الآيات القرآنية أنّ الحرية في الإسلام كفر». أنظر: محمد تركمان، **رسائل وبيانات وكتابات وصحيفة الشيخ فضل الله نوري**، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، طهران، 1983، ج 2، ص 210.

(1) **صحيفة النور**، ج1، ص 595.

(2) **الكوثر**، ج1، ص 449. «الشعب حرّ حسب الدستور، الشعب حرّ حسب الشرع» و«وهل منحتم الآن الحرية ؟». أنظر: **الكوثر**، ج 2، ص35.

(3) **صحيفة النور**، ج2، ص56.

(4) **صحيفة النور**، ص106.

ركيزة العدالة والديمقراطية ويضمن الحرية واستقلال البلاد[1].
والشعب في تصوّرات الإمام «حرّ بحسب الشرع»[2]، لذا فإنّ كلّ من يصدّ عن سبيل الحرية ويحاول سلبها من الجمهور إنّما هو «رجعيّ»[3]. يُطمئِن الإمام الشعب خلال فترة الكفاح الحسّاسة: إنّكم تستطيعون عبر هذه النهضة «تحقيق الحرية لأنفسكم»[4] ويذكر هو مسبقاً أنّ الحرية هدف الجماهير الحقيقيّ: «**نريد أن نكون أحراراً. نريد أن تكون صحافتنا حرّة، نريد أن تكون إذاعتنا ووسائل إعلامنا حرّة**»[5]، ويقول أيضاً: «**نحن نريد إيران حرة**»[6] «**نريد إيران يديرها الشعب بنفسه**»[7]. يعتقد الإمام أنّ كلّ من يسلب الحرية من الناس فهو «سافل ومنحطّ»[8]؛ لأن «أوّل ما يجب أن يتوفّر للإنسان هو حرية التعبير وحرية تقرير المصير»[9]، و«كلّ إنسان حرّ في تقرير مصيره»[10]. يرى الإمام أنّ الحرية ضرورة من ضرورات الإنسانية، وعلى الإنسان طبقاً لمبدأ التوحيد أن يجرّب العبودية للذات الإلهيّة المقدسة فقط بكامل حرّيّته واختياره. ومن رأيه أنّه متى ما تعرّض مبدأ الحرية الإنسانية للخطر أضحت العبودية لغير الله ممكنة التحقّق.
الرأي الأساس والمهمّ **للإمام الخمينيّ** هو:

---

(1) المصدر نفسه، ص250.
(2) المصدر نفسه، ص465.
(3) **الكوثر**، ج2، ص 35.
(4) المصدر نفسه، ص40.
(5) المصدر نفسه، ص376.
(6) المصدر نفسه، ص398.
(7) المصدر نفسه، ص410.
(8) المصدر نفسه، ص412.
(9) المصدر نفسه، ص502.
(10) المصدر نفسه، ص503.

«طبقاً لأصل التوحيد، يجب أن يُسْلِم الإنسان للذات الإلهيّة المقدّسة فقط، وينبغي أن لا يطيع أيّ إنسان، إلّا إذا كانت طاعته من طاعة الله. وبناءً على هذا، لا يحقّ لأي بشر إكراه الآخرين على الخضوع له. فنحن نتعلّم من هذا الأصل العقيديّ مبدأ حرية الإنسان القائل إنّه لا يحق لأحد حرمان شخص أو مجتمع أو شعب من الحرية»[1].

بناءً على المبدأ أعلاه، يُعدّ الانقياد ضرباً من الذلّ والضياع للإنسان.

يعتقد الإمام بخصوص الحرية في النظام السياسي الإسلاميّ أنّه:

«في النظام الإسلاميّ ستكون هناك حرية كاملة وصريحة. الحريات التي تتعارض مع مصلحة الشعب فقط لن تعطى للشعب»[2]. **و«نحن نريد تحرير بلادنا وتبديد القمع عنها»، و«نحن نريد أن تكونوا أحراراً»**[3].

فمن وجهة نظر الإمام الحرية حالة أوصى بها القرآن[4]، وقد كانت ثمّة حرية في زمن **الرسول** والأئمّة وكان بوسع الجميع أن يطرحوا آراءهم وكلامهم، لهذا كان يؤكّد «نحن لدينا حجّة» ويجب أن لا نخاف من الحرية[5]. بمثل هذا المنحى يطلب الإمام من الأمّة أن يحذروا لئلّا تُنتقص الحرية وتحدّد فيتحقّق كلام الشياطين الذين

---

(1) **صحيفة النور**، ج3، ص68. حوار الإمام مع صحيفة «**التايمز**» اللندنيّة بتاريخ 8/ 1/ 1979.

(2) المصدر نفسه، ص114.

(3) **الكوثر**، ج3، ص256. كلمة للإمام بتاريخ 8/ 2/ 1979.

(4) المصدر نفسه، ص256، 257 ـ 289.

(5) **صحيفة النور**، ج3، ص369؛ **الكوثر**، ج3، ص289 بتاريخ 15/ 2/ 1979م.

قالوا: إنّ إيران ليست فيها قابلية للديمقراطية والعدالة والحرية:

«يريد الشياطين إشاعة أنّ إيران ليست لها قابليّة للديمقراطية، ولا قابليّة للعدالة، ولا قابليّة للحرية. يجب عليكم يا إخوتي أن لا تسمحوا بحدوث ذلك وأن لا تقال هذه الأقوال الخاطئة»[1]. لأنّنا «لا نعير قيمة للحياة تحت سلطة الغير، إنّما نرى قيمة الحياة في الحرية والاستقلال»[2]، فـ «أنا أخشى عصر القمع والأسر الأسود»[3]، لذا «أطلب من الشعب أن لا يسمح بتحوّل الحرية التي حصلت إلى حالة من القمع والعسف»[4].

ويخاطب الإمام الشعب في واحدة من أكثر لحظات الثورة إحراجاً أي الاستفتاء لقبول أو رفض الجمهورية الإسلامية:

«أنتم جميعاً أحرار أنّ تصوّتوا لكلّ ما تريدون. وأنا سأصوّت للجمهورية الإسلامية»[5]، ولكن «على كلّ حال أنتم أحرار في أن تقولوا: نعم أو تقولوا: لا، أو تكتبوا كلّ ما يحلو لكم في الورقة»[6].

غير أنّ الإمام أكد للناس أمرين، **الأول** أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة إذا أقيمت فستكون «بشارة الحرية والاستقلال»، **والثاني** أنّه عاهد الجماهير: «الجميع أحرار في الحكومة الإسلامية، والجميع سوف ينالون حقوقهم». وحجّة الإمام في ذلك أنّه «في جمهورية الإسلام

---

(1) **صحيفة النور**، ص328.

(2) المصدر نفسه، ص359. نداء الإمام بمناسبة تركه طهرآن وعودته إلى قم.

(3) المصدر نفسه، ص419 9/ 3/ 1979.

(4) المصدر نفسه، ص452 23/ 3/ 1979.

(5) المصدر نفسه، ص464.

(6) أنظر: المصدر نفسه، ص469 ـ 490، 491.

تتوفّر جميع الحريّات»، ويؤكّد: «سيكون الإسلام حصناً لحرية الناس واستقلالهم»[1]، و«الإسلام مصدر جميع الحريّات»[2]. ولا يقول الإمام هذا وحسب، بل إنّه قَبْلَ سنوات عديدة وصف إيران بأنّها «الوطن الكبير»، و«مهد العظماء ودعاة الحرية»[3].

ثامناً ـ دور رجال الدين في الجمهوريّة الإسلاميّة

خلال هذه الفترة، كان ثمّة سببان حملا الإمام على اعتبار أنّ دَوره ودور رجال الدين في الجمهورية الإسلاميّة مجرّد الهداية والإرشاد والتوجيه والإشراف. **الأوّل**، هو أنّ معارضي الثورة أشاعوا بقوّة أنّ المناصب في الحكومة الإسلاميّة ستكون من نصيب رجال الدين فقط، وستكون هنالك سلطة ديكتاتوريّة خاصة بالمعمَّمين. **ثانياً**، كان الإمام يروم أن يُبقيَ رجال الدين والحَوزات العلمية مستقلّة حتى إبّان قيام الحكومة الإسلامية لكي تتمكّن من الإشراف والإرشاد بصورة أفضل وبحريّة أكبر. وقد ذكر الإمام مراراً حول دَوره:

---

(1) **صحيفة النور**، ج1، ص103. في 15/ 4/ 1964.

(2) المصدر نفسه، ص416. نداء إلى الشعب الإيرانيّ بمناسبة استشهاد ابنه المرحوم السيد **مصطفى الخمينيّ**.

(3) **صحيفة النور**، ج3، ص 103. بالنظر للظروف العصيبة والمأزومة في سنوات 1980 ـ 1981 وتفاقم مشكلات المنافقين والرئيس الأسبق بني صدر، وجد الإمام أنّ من الأصلح تولّي رجال الدين والشخصيات المتديّنة بعض المناصب الحسّاسة حتى تستتبّ الأمور، وتنتظم الأوضاع. طبعاً لم يكن قصد الإمام أن يتحوّل هذا إلى مبدأ وتخصّص المناصب لفئات معيّنة دون غيرهم. هكذا حتّمت الظروف. وإلّا فإنّ فكرة الإمام بأنّ رجال الدين يجب أن يمارسوا الإشراف ما أمكن هي الأرجح والأهم والأكثر ضرورة. وقد أثبتت الوقائع والحقائق سلامة فكرة الإمام هذه وسبّبتها أكثر فأكثر.

«سيكون دوري في المستقبل كدوري في الوقت الحاضر. دور الهداية والإرشاد، سأقول قولي إذا اقتضت المصلحة، وسأقف بوجه الخائن اذا كان هنالك خائن»[1].

ويقول عن سائر رجال الدين:

«أنا وسائر رجال الدين لن نشغل منصباً في الحكومة، فواجب رجال الدين هو إرشاد الحكومات»[2]، و«أنّا لم أقل: إنّ رجال الدين سيتوّلون الحكومة. وظيفة رجال الدين شيء آخر، وظيفتهم الإشراف على القوانين. وهذا طبعاً من واجب رجال الدين والشعب أيضاً»[3]، و«أنا أتولّى منصب الهداية»[4].

يذكر الإمام دوره وهدفه المستقبليّ بأبلغ وأسمى بيان حين يقول:

«إنّنا سنعلن سياساتنا وبرامجنا إن شاء الله تعالى في أوّل فرصة ممكنة وضرورية. لكنّ هذا لا يعني أنّني سأمسك زمام أمور البلد بيدي، وأصدر كل يوم مبدأً كما كان الحال في عهد دكتاتورية الشاه، وأفرضه على الشعب رغم إرادته، فمن واجب الحكومة ونوّاب الشعب أن يتّخذوا القرارات بهذا الخصوص»[5].

رؤية الإمام هذه تعزى إلى جانب من فلسفته السياسية أكّد فيه أنّ الارتكاز إلى أصوات الشعب هو المبدأ الأصلي والأقوى بين مبادئه، حتى أنّه قال بكلمات جليّة:

---

(1) **صحيفة النور**، ج 3، ص134.

(2) المصدر نفسه، ص140.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص466.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص77.

(5) المصدر نفسه، ج10، ص 181.

«نحن لا نعتزم فرض شيء على شعبنا، لم يسمح لنا الإسلام أن نكون دكتاتوريين. نحن نتبعَ أصوات الشعب، كيفما صوّت شعبنا فسنتبع تصويته. ليس لنا الحقّ، لم يعطنا الله تعالى الحق، ولم يعطِنا رسول الإسلام الحق في أن نفرض شيئاً على شعبنا»[1].

ويقول في معرض بيانه ضوابطَ الحكومة الإسلاميّة:

«أن تكون أوّلاً متوكّئةً على أصوات الشعب، بحيث يشترك الشعب كلّه في انتخاب الفرد أو الأفراد الذين يجب أن يتولّوا المسؤوليّة ويمسكوا بزمام الأمور. في هذه الحكومة ينبغي بالتأكيد أن يستشير المسؤولون نوّاب الشعب دائماً في اتخاذ القرارات، وإن لم يوافق النوّاب فلا يمكن للمسؤولين اتّخاذ القرارات بمفردهم».

من أهمّ مميّزات حكومة الإمام أنّه حتى في أحلك الظروف وأكثرها تأزّماً (الممارسات الإرهابية واللاإنسانية للجماعات التي أرادت إسقاط الجمهورية الإسلامية وحرب السنوات الثماني بين العراق وإيران). شدّد دوماً على دور الجماهير وأصواتهم ومشاركتهم الحقيقية، ولم ينفصل أبداً عن الجماهير وقلوبهم ولم يحاول خداعهم قيد أنملة. وشاهدُنا على ذلك التطابق ذو المغزى العميق بين استقبال الجماهير له في يوم عودته من منفاه للوطن يوم الحادي عشر من شباط 1979م وتوديعه يوم تشييعه في 5 حزيران سنة 1989م، حين حضر في كلا اليومين التاريخيّين ملايين الإيرانيّين يحضّهم الوعي والحبّ الحقيقيّ له، طابت نفسه ولا خلا دربه من السائرين.

---

(1) **صحيفة النور**، ج 1 ص181.

النتيجة

في خاتمة هذا البحث، نعرض النتائج العامّة التي يمكن استخلاصها من دراسة مواقف الإمام وأفكاره السياسية طوال الأشهر الأربعة التي سبقت الانتصار. ومن الجدير ذكره أنّ هذه الدراسة رغم مراجعتها المقتضبة والموجزة لأفكار الإمام في تلك الفترة الحسّاسة المزحومة بالأحداث، إلّا إنّها لم تفوّت أيّاً من أمهات هذه الأفكار وملامحها الرئيسة، لذا فإن النتيجة التي سنقدّمها الآن تكتنف الحصيلة الدقيقة لأفكاره خلال تلك البرهة من الزمن.

1 ـ لا يجاهد **الإمام الخمينيّ** النظام الملكيّ كنظام طاغوتيّ غير شرعيّ وغير شعبيّ وغير مقبول ولا يمكن احتماله وحسب، بل نراه ينقد طروحات الذين نادوَا بالحفاظ على النظام الملكيّ وتغيير الحكومة فقط.

2 ـ يقدّم الإمام بعد رفضه للنظام الملكيّ بديلاً متيناً مرضياً للجميع عنوانه «الجمهورية الإسلاميّة» كنظام إلهيّ - جماهيريّ. السلوك والضوابط الرئيسة للنظام السياسيّ عند الإمام تتّصف جميعها بالالتزام الدقيق بقوانين الإسلام والاعتماد على أصوات الشعب في كل الأطوار والظروف.

3 ـ يحاول الإمام خلال هذه المدّة في شتّى الأنحاء وبمختلف الأساليب تقديم فهم وتفسير دقيق للإسلام. وقد كانت الفكرة الأهم في هذا الميدان تعريف الإسلام كمدرسة سياسية وعبادية تعنى بدُنيا البشر كما تُعنى بآخرتهم. لقد كان لفكرة الإمام هذه فاعليّتها المزدوجة: فاعليّتها الأولى التصدّي للذين لم يحظوا بأيّ نصيب من الإسلام وكانوا يعارضون قيام حكومة إسلامية. والثانية مجابهة أدعياء الدين والإسلام الذين يفضّلون فصل الدين عن السياسة.

4 ـ النتيجة الرابعة المتأتّية عن الفكر السياسيّ للإمام هي أنّ هذا القائد الديني الجماهيريّ لم يكن يرى الثورة وقفاً على أيّة فئة أو جماعة خاصّة. وقد كان رأيه في هذا الخصوص أنّ الشعب كلّه نهض وثار بكلّ شرائحه وطبقاته.

5 ـ كان الإمام يرى الغايات والمطاليب الأساسيّة لهذه النهضة بشكلها الأكثر واقعيّة ومثالية هي أن تتمخّض هذه الثورة والجمهوريّة الإسلاميّة عن السعادة، والعدالة، والحرية، والاستقلال، والتمتّع بالنّعم الإلهيّة، والتحرّر من جميع الأغلال الاستعمارية والاستبدادية. وكان يعتقد أنّ هذه الأهداف يمكن أن تتحقّق عبر انتهاج أنموذج «الجمهورية الإسلامية القائمة على أساس المعايير الإسلامية وأصوات الشعب».

6 ـ ماهيّة هذا النظام السياسيّ في فهم الإمام هي الخدمة والديمقراطية والعدالة الحقيقية ومسؤولية الدولة حيال الشعب، والرضا الشعبي العامّ. وبالمستطاع صيانة كلّ هذه المبادئ في حال العمل بقاعدة سياسية رئيسة تحتّم قيام النظام على دساتير الإسلام واعتماد الحكومة على أصوات الشعب.

7 ـ يرى الإمام أنّ حقّ السيادة وتقرير المصير في الحكم الإسلاميّ هو حقّ للجماهير، وتكتسب المؤسّسات المدنيّة والأجهزة السياسية شرعيّتها بأصوات الشعب وانتخابه. فكلّ شخص وكلّ شيء في النظام السياسيّ الإسلاميّ وفي الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة تابعٌ للشعب بعيداً عن أيّ إكراه أو إجبار. وقد صرّح الإمام مراراً أنّ الحكومة منبثقة عن الشعب، والحكّام هم خدّام الجماهير وتابعوهم.

8 ـ الحرية في تصوّر الإمام حقّ إنسانيّ طبيعيّ ومنحة منَّ بها الله

على البشر، وهي من الحقوق الأوليّة الأساسية في فكره. وقد شدّد في مناسبات عديدة أنّ الإسلام هو قلب الحرية وملاذها، والحرية من أسّس الديانة الإسلامية، وستتوفّر الحرية في الحكومة الإسلامية المستقبليّة بنحوٍ تامّ وحقيقيّ. ويُبرهن على ذلك بأنّ الحرية من ضروريّات العبوديّة لله طبقاً لأصل التوحيد. وإذن ما من حقّ أحد التسلّط والهيمنة على غيره.

9 ـ مع أنّ الإمام كان يعتقد في تصريحاته لتلك الفترة أنّ المهمّة الأساسيّة لرجال الدين في الحكومة الإسلاميّة هي الإشراف والهداية والإصلاح، إلّا أنّه بسبب الظروف اللاحقة التي مرّت بها الثورة أعلن ترجيحاً ومن باب المصلحة أن يتولّى رجال الدين المناصب الحكوميّة؛ من أجل ضمان أحد أوجب الواجبات الدينية والسياسية ألا وهو حفظ النظام السياسيّ الإسلاميّ.

10ـ أكّد الإمام في معظم كتاباته ولقاءاته ومحاضراته أنّ المنهج الدكتاتوريّ والاستبداد والخضوع للذلّ والفساد، وتدخّل الأجانب، واكتناز الثروات، والامتيازات، وأجواء القمع والصفات اللاشعبيّة هي من خصائص النظام البهلويّ ولا بدّ من محوها وإزالتها وتوفير أجواء العدل والرأفة والاستقلال والحرّيّة والروح المعنويّة والنزعة الإسلاميّة والتوجّهات الشعبيّة ومقارعة الاستكبار.

البنية السياسية

في فكر الإمام الخُمينيّ(*)

أ. محمد باقر حشمت زاده(**)

النجاح الكبير الذي حقّقه **الإمام الخمينيّ** فى قيادة ثورة عظمى منذ أن بدأها في سنة 1962م وحتى أوان انتصارها وسقوط أحد أقوى أنظمة الحكم في المنطقة، ومن ثم تولّيه زمام السلطة وقيادته نظاماً اجتماعيّاً وسياسيّاً حديث التأسيس طوال عشرة أعوام، بإمكان كلّ هذا النجاح أن يطرح في أذهان المفكّرين السياسيين سؤالاً ملحّاً فحواه:

«ما هي النظرية أو الاستراتيجية التي يمكن استخلاصها من أفكار **الإمام الخمينيّ** السياسية والاجتماعية، وضمن أيّ إطار نظريّ واستراتيجيّ يمكن تحليل الأفكار السياسية **للإمام الخمينيّ**؟»

إنّ **الإمام الخمينيّ** رجل علم ونظر، فقد تبوّأ موقع الأستاذية في الفقه والأصول والكلام والفلسفة والعرفان، ونال شأواً رفيعاً في

(*) تعريب: حيدر نجف.

(**) باحث جامعي من إيران.

التاريخ والأدب[1]. أضف إلى ذلك أنّه كان رجل عمل ومبادرات، فقد كان فقيهاً يصدر الفتاوى والتكاليف العملية للمؤمنين من مقام الاجتهاد والمرجعية، لذلك كان على معرفة حقيقيّة بالواقع الحياتيّ للناس ومشكلات المجتمع. ومنذ عام 1962م ولج ساحة العمل والكفاح السياسيّ بنحو مباشر وعلنّي إضافة إلى نشاطه الفقهيّ والمرجعيّ السابق، وسرعان ما أصبح أهمّ وأكبر قياديّ معارض لنظام **الشاه**. وخلال مدّة نفيه التي استمرّت خمسة عشر عاماً لم ينقطع عن خطابه وإعلامه الثوريّ وإعداده الكوادرَ وتنظيمهم. وبمثل هذا الرصيد الثريّ أضحى في سنة 1977م القائد الأول للثورة الإسلامية بلا منازع، واستطاع تعبئة الجماهير وإسقاط النظام الشاهنشاهيّ الحاكم في إيران. وتولى منذ 1979م وحتى وفاته مهمّات زعيم الجمهوريّة الإسلامية الإيرانية.

ما هو الرصيد النظريّ والاستراتيجيّ لهذا التيار التاريخيّ والثوريّ والسياسيّ العارم الذي قاده **الإمام الخُمينيّ**، وما هي حقيقة التناسق والتنظيم الذي تمتّعت به هذه الأفكار حتى نالت هذه الدرجة العالية من النجاح في تحقيق أهدافها؟ وكيف يتأتى استخدام هذه الأفكار الآن لتقويم المجتمع وتنضيجه وإصلاح نظام الحكم المنبعث من هذه الثورة وتعزيز نقاط القوة فيه؟

أركان الإطار النظريّ والاستراتيجيّ

النظرية أو الاستراتيجية التي نحاول استنباطها من الأفكار السياسية **للامام الخمينيّ**، أو نسعى للولوج بواسطتها إلى أفكار

---

(1) محمد حسن رجبي، **السيرة السياسية للإمام الخُمينيّ**، وزارة الإرشاد، ط1، 1970م، ص .

الإمام، هي ما نسمّيه «البنية السياسية» لفكر **الإمام الخُمينيّ** أو المجتمع الأمثل، والمدينة الفاضله لديه. تشتمل هذه البنية أو الهندسة أو الإطار السياسيّ على خمسة أركان وعناصر رئيسة[1]:

1) ما هو الواقع الحالي السائد في المجتمع؟

يلبّي الإنسان حاجاته ويرنو إلى بلوغ أهدافه ضمن إطار علاقاته الاجتماعية وحياته المشتركة مع الآخرين. ولأيّ مجتمع واقعيّ مفترض ثلاثة أركان محورية هي:

1 ـ الاقتصاد والمعيشة.

2 ـ الثقافة والنزعة الروحية.

3 ـ السياسة ونظام الحكم (السلطة).

المجتمع هو البيئة الحياتية للإنسان، وفيه يشعر الإنسان بالسعادة أو الشقاء، ولكلّ إنسان تصوّراته حول بنية المجتمع وفاعلياته، وله مشاعره ومواقفه السلبية أو الإيجابيّة إزاءه[2].

2) ما هو الوضع الأمثل (المنشود) للمجتمع؟

الإنسان مخلوق ذو بعدين: مادّيّ ومعنويّ. وله عقل وإرادة وقدرة على الاختيار وتحديد الأهداف. من هنا فهو يحمل في ذهنه دائماً صورةً للوضع المثاليّ المنشود الذي يجب أن يعيشه المجتمع[3].

---

(1) محمد باقر حشمت زاده، **إطار لتحليل ومعرفة الثورة الإسلامية في إيران**، مؤسسه فرهنگی دانش واندیشه معاصر، 1999م، ص39.

(2) مصطفى ملكوتيان، **جولة في نظريات الثورة**، ط2، نشر قومس، 1997م، ص96.

(3) كارل مانهايم، **الإيديولوجيا واليوتوديا**، ترجمة فريبرز محمدى، انتشارات دانشگاه طهران، 1971م، ص200.

3) ما الذي ينبغي فعله؟ (الاستراتيجية والمنهج)

من الإيجابيات التي تترتّب على وجود صورة للمجتمع الأمثل في ذهن الإنسان أن المواطنين سيقارنون الواقع المعاش بتلك الصورة المثالية، شعروا بتلك المقارنة أم لم يشعروا. وستكون نتيجة هذه المقارنة إحدى القضايا التالية:

أ - الواقع الحاليّ متلائم مع الوضع المثاليّ.

ب- الواقع الحاليّ لا يتطابق مع الوضع المثاليّ، بيدَ أنّ الفارق بينهما ضئيل.

ج - الواقع الحاليّ لا يتطابق مع الوضع المثاليّ والتناشز بينهما كبير وجوهري[1].

إذا توصّل العقل النظريّ والنخب الاجتماعية والرأي العامّ (أو العقل الجمعيّ) إلى أيّ من القضايا أعلاه، فإنّه بطبيعة الحال سيوصي بالاستراتيجيّات والمنهجيات التالية على التوالي:

أ - ينبغي الحفاظ على الواقع القائم والأساليب والمناهج السائدة.

ب- يتعيّن إصلاح الواقع الحالي وتشذيبه.

ج - يتوجّب قلب الواقع السائد بنحو جذريّ وثوريّ لإرساء أسس المدينة الفاضلة.

4) ما هي الخلفيّة التاريخية للمجتمع؟

سعى المؤرّخون والفلاسفة وعلماء التاريخ دوماً إلى أن يجيبوا

---

(1) محمد باقر حشمت زاده، **إطار التحليل ومعرفة الثورة الإسلامية في إيران**، ص38.

عن هذا السؤال[1]. ويكتسب هذا الاستفهام خطورة وأولويّة أكبر فيما إذا توصّلت النخب والمواطنون إلى أنّ الواقع السائد سيئ جدّاً، وتأكّدوا من سلبيّته وفساده، وحاول الجميع معرفة جذور الاعوجاج والانحراف وأسباب الطريق المغلق الذي وصلوا إليه.

5) ما هي الرؤية الكونية والمبادئ العقيدية؟

تعرض كلّ واحدة من المدارس السياسية ـ الاجتماعيّة الكبرى سمات معيّنة للإنسان والمجتمع الأمثل. ويُمكن في هذا السياق المقارنة بين المدارس المعاصرة الكبرى كالماركسية والليبرالية والإسلام[2]. لقد انقضى بالطبع عصر الماركسية ويبدو أنّ القرن الحادي والعشرين هو عصر المواجهة والتعاطّي المصيريّ بين الإسلام والليبرالية[3].

السؤال هو: لماذا تتباين المدارس الفكرية فيما ترسمه من سمات للمجتمع الأمثل وفيما تقترحه من مناهج لبلوغ الوضع الأمثل؟ مثلاً: لماذا يجب تعيين الحاكم ونظام الحكم في المجتمع الإسلاميّ الأمثل من قِبَل الله[4]، ولماذا يرتكز الاقتصاد الإسلاميّ على العمل والإنفاق والإيثار[5]، ولماذا ينبغي أنْ تتوكّأ الثقافة في

---

(1) ويل ديورانت، **قصّة الحضارة**، ج 2، ترجمة آريان دور وآخرين، انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، 1991م، ج 3.

(2) جون اسبوزيتو، **الإسلام السياسيّ والغرب**، حوار الحضارات أم صدامها، **مجلّة السياسة الخارجية**، صيف 1998م، ص299.

(3) عميد زنجاني، عباس علي، **أسس الفكر السياسي في الإسلام**، پژوهشگاه فرهنگ فرهن وانديشه إسلامي، 1996م، ص 126.

(4) عباس موسويان، **التوفير والاستثمار في الاقتصاد الإسلاميّ**، پژوهشگاه فرهنگ فرهن وانديشه إسلامي، 1996م، ص92.

(5) محمد جواد باهنر، **المعارف الإسلامية**، نشر فرهنگ اسلامى، 1982م، ص82.

الفهم الإسلاميّ على فكرة التوحيد وضرورة عبودية الإنسان لله[1]؟ بينما الحكم والحاكم في المدرسة الليبرالية ناتجان بالأصالة عن البشر، والاقتصاد فيها قائم على الربح والمصلحة، وثقافتها تعتمد على محوريّة الإنسان والعالم الدنيويّ[2]؟

بالنظر إلى الفوارق القائمة في السمات والماهية التي تقرّرها المدارس الفكرية المختلفة للمدينة الفاضلة، ستختلف بطبيعة الحال المناهج والاستراتيجيّات التي تُوصّي بها هذه المدارس. ومن الطبيعيّ أن تتناغم هذه المناهج والاستراتيجيات مع خصائص المجتمع الإسلاميّ المحبّذ والرؤية الكونية ومبادئ العقيدة الإسلامية، بل قد ينبع منها (مبدأ انسجام الغاية والوسيلة)[3]. إذن، بما أنّ نظريات المدارس المختلفة ومبادئها العقيدية متفاوتة بشكل جذريّ، ستتفاوت طبعاً خصائص المدينة الفاضلة عندهم بنحو جذريّ.

إذا كان الحكم والحاكم في المجتمع الإسلاميّ الأمثل معيّنين بنحو من الأنحاء من قبل الله ﷻ، فمردّ ذلك إلى ارتكاز النظرية الإسلامية ومبادئ العقيدة الإسلامية على التوحيد والإيمان بالسيادة التكوينية والتشريعية لله تعالى. وإذا كان العلم والعدالة من أبرز شروط الحاكم في الإسلام فما ذلك إلا لأنّ الله (أي الحاكم المطلق في الوجود بأسره) يتّصف بالعلم والعدل المطلقين[4]. وكما أنّ

---

(1) جلال الدين مدني، **أسس وأركان العلوم السياسية**، ج1، 1993، ص177.

(2) محمد خاتمي، **من عالم المدينة إلى مدينة العالم**، نشر نى، ط2، 1997م، ص176.

(3) قاضي أبو الفضل، **الحقوق الأساسية والمؤسسات السياسيّة**، انتشارات دانشگاه تهران، ط2، 1991م، ص384.

(4) مطهّري مرتضي، **العدل الإلهيّ**، صدرا، ط10، 1978م، ص47.

الإدارة المناسبة لشؤون الوجود كلّه قائمة على العلم والعدالة الإلٰهيّة المطلقة، كذلك ينبغي للحاكم الإسلاميّ التحلّي بالعلم والعدل ليكون مؤهّلاً لإدارة شؤون المجتمع بنحو مقبول. بمعنى أنّ الحكم في المجتمع الإنسانيّ وهو جزء من الوجود والكائنات لا يمكن أن يتحرّك بمعزل عن نظام الحكم الشامل الذي يسود الوجود برمّته، ونعني بذلك الهيمنة والحكم الإلهي على الوجود[1]. وهنا بوسعنا الولوج إلى حيّز الفكر السياسيّ **للإمام الخمينيّ** معتمدين على مجموعة دروس (**ولاية الفقيه**) التي ألقاها سنة 1969م **في النجف الأشرف**.

نظرية الحكم عند الإمام الخُمينيّ

يبدأ الإمام حديثه في عباراته الأولى من دروس **ولاية الفقيه في النجف الأشرف** حول الركن الثالث من بنيته السياسية، أي (ما الذي ينبغي فعله؟) وما هي الاستراتيجيات التي ينبغي انتهاجها؟ وفي هذا دلالة بيّنة على الطابع العملانيّ للفقه عنده. ولعلّ هذه هي الميزة الأهمّ للإمام مقارنةً بغيره من علماء الدين والمراجع، فالإمام يطلب الأفكار والعلوم للعمل والسعي الحياتيّ الملموس.

«... كلّ من استوعب العقائد والأحكام الإسلاميّة وإنْ على نحو الإجمال، حين يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّرها فإنّه سيصدّقها دون أيّ تريّث، وسيجدها ضرورية وبديهية»[2].

كان **الإمام الخمينيّ** يحمل هموم تطبيق الأحكام الإسلامية،

---

(1) حشمت زاده محمد باقر، **القضايا الأساسية في علم السياسة**، كانون انديشه جوان، 1998م، ص38.

(2) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه والجهاد الأكبر**، انتشارات سعيد، ص5.

ويعيش قلق تعطيل التعاليم السياسية والاجتماعية التي شرّعها الإسلام:

«حين لا نجد اليوم اهتماماً ملحوظاً بولاية الفقيه، حتى باتت هذه القضيّة بحاجة إلى البرهنة والاستدلال، فإنّ السبب في ذلك يعود إلى الواقع الاجتماعيّ للمسلمين عموماً والحوزات العلمية على وجه الخصوص. إنّ واقعنا الاجتماعيّ نحن المسلمين ووضع الحوزات العلمية لهما جذورهما التاريخية التي سوف أشير إليهما. لقد ابتليت النهضة الإسلامية في بواكيرها باليهود... وجاء الدور من بعدهم لجماعات هم من جهة أكثر سوءاً وشيطنةً من اليهود. لقد خيّم هؤلاء كمستعمرين على البلدان الإسلامية منذ ثلاثمئة سنة أو أكثر، ووجدوا من الضروريّ لتحقيق مطامعهم الاستعمارية أن يمهّدوا الأرضية اللازمة للقضاء على الإسلام»[1].

«... للأسف تركت دعاياتهم السلبية تأثيراتها. ففضلاً عن عامّة الناس، لم تفهم الشريحة المتعلّمة اليوم، سواء في الجامعات أو الكثير من رجال الدين، لم يفهموا الإسلام بصورة صائبة، فتصوّراتهم عنه خاطئة. إنهم لا يعرفون الإسلام كما لا يعرف الناس الغرباء الوافدين... ولو حاول شخص تعريف الإسلام على حقيقته فلن يصدّقه الناس بسرعة، بل إنّ عملاء الاستعمار سيثيرون الضجيج والصخب في الحوزات»[2].

الواقع الحاليّ والسابق في المجتمع والحوزات العلمية

يعرّج الإمام بعد ذلك على الركن الأول من البنية السياسية في

---

(1) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، ص6.

(2) المصدر نفسه، ص 7.

فكره، أي الواقع الراهن في المجتمع والحوزات العلمية، فلا يراه مقبولاً بأيّ حال من الأحوال. إنّه يلاحق جذور الفتور والهشاشة الحالية للمسلمين إلى أعماق التاريخ، فيتحدّث عن مؤامرات اليهود في صدر الإسلام وهجمات المستعمرين منذ ثلاثة قرون فصاعداً، ويشدّد خصوصاً على تغلغلهم وتأثيرهم في الحوزات العلمية. ويشير في الوقت ذاته إلى تاريخ صدر الإسلام متذكّراً المجتمع المثاليّ الذي أسّسه الرسول الأكرم (ص) في مستهلّ انطلاقة الدين الحنيف وتسويده الأحكام الإلهيّة في حياة الناس. ويُعرب عن أمله في إمكانيّة توظيف هذه الدساتير الموزّعة بين ثنايا القرآن والسنّة لتأسيس الركن الثاني من البنية السياسية اليوم، أيْ قيام المجتمع الإسلاميّ الأمثل بعد إسقاط النظام الشاهنشاهيّ المهترئ.

سيادة القانون الإلهيّ أبرز سمات المجتمع المثاليّ

يقول الإمام الخمينيّ:

«يوم لم يكن في الغرب أي شيء ذي بال، وكان سكّانه يعيشون حالة التوحّش والهمجية، وحين كانت أميركا أرض الهنود الحمر نصف المتوحشّين، ساد في إيران الكبيرة وبلاد الروم حكم الاستبداد والأرستقراطية والتميز والهيمنة الذي فرضه الأقوياء المتجبّرون، ولم يكن ثمّة ما يدلّ على حكومة الشعب أو القانون إطلاقاً. وقد بعث الله تبارك وتعالى بواسطة رسوله الأكرم (ص) قوانين يظلّ الإنسان مذهولاً لعظمتها. جاء بقوانين وآداب لكلّ الأمور الحياتية... ما من قضية حياتية لم يقرّر لها الإسلام تكليفاً ولم يصدر لها حكماً»[1].

عليه، فإنّ أهمّ مؤشّرات المجتمع المنشود والمدينة الإسلامية

---

(1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه، ص9.

الفاضلة (الركن الثاني) من منظار **الإمام الخمينيّ** هو انتشار القانون الإلهيّ وسيادته، واتضاح واجبات الإنسان في جميع الميادين.

في معرض إيضاحه لملابسات وأسباب غياب القوانين الإلهيّة الإسلامية عن الواقع الحياتيّ في زمن النظام الشاهنشاهيّ يشير الإمام إلى الوضع التاريخيّ السابق، أي الركن الرابع من البنية السياسية في أفكاره:

«المؤامرة التي نفّذتها الحكومة الاستعمارية البريطانية في مطلع الثورة الدستورية (المشروطة) كانت لغايتين اثنتين. الغاية الأولى التي انبثقت في ذلك الأوان هي تقويض نفوذ روسيا القيصريّة في إيران، والثانية إقصاء الأحكام الإسلامية عن ساحة العمل والتطبيق عن طريق تكريس القوانين الغربية»[1].

في هذا السياق، يبادر الإمام إلى نقد الوضع القائم في النظام الشاهنشاهيّ ويرفضه على الصعيد القضائيّ والقانونيّ:

«إنّ فرض القوانين الأجنبية على مجتمعنا الإسلاميّ هو مصدر الكثير من المشكلات والأزمات. ثمّة الآن أفراد مطيعون في أجهزة القضاء غير راضين عن قوانين العدلية (القضاء) وأسلوب العمل فيها. إذا ابتلي الإنسان بالعدلية الحالية في إيران أو غيرها من البلدان المماثلة، فعليه أن يناضل العمر كلّه لإثباتِ شيء ما»[2].

تأسيس الحكومة الإسلامية، الاستراتيجيّة الأهمّ لدى الإمام

الهدف الذي يرمي إليه **الإمام الخمينيّ** من تمهيده هذه المقدمات

---

(1) **ولاية الفقيه، ص11.**

(2) المصدر نفسه، ص12.

هو تقديم استراتيجية عملية والتشديد على ضرورة تشكيل حكومة إسلامية على أساس مبدأ **ولاية الفقيه**.

«... إنّ الإيمان بضرورة تشكيل حكومة وإقامة أجهزة تنفيذية وادارية هو جزء من الولاية. كما أنّ السعي والعمل لمثل هذه الحكومة جزء من الإيمان بالولاية»[1].

«الكفاح في سبيل تأسيس حكومة إسلامية من ضروريات الاعتقاد بالولاية... تنبهوا إلى أنّ من واجبكم تأسيس حكومة إسلامية»[2].

«الدليل الآخر على ضرورة تأسيس نظام حكم هو طبيعة القوانين الإسلامية والأحكام الشرعية. فماهيّة هذه القوانين وطبيعتها تنمّان عن أنّها جاءت لتأسيس حكومة، وأنّها إنّما سُنّت لإدارة المجتمع سياسيّاً واقتصاديّاً وثقافيّاً. أولاً تكتنف أحكام الشرع قوانين وضوابط متنوّعة تشكّل بمجموعها نظاماً اجتماعيّاً كليّاً. ويوجد في هذا النظام الحقوقيّ كلّ ما يحتاج إليه الإنسان، من أسلوب معايشة الجيران والأبناء والعشيرة والأقارب والمواطنين والشؤون الخاصّة والحياة الزوجية حتى الضوابط الخاصّة بالحرب والسلم والتعامل مع سائر الأمم والشعوب، ومن القوانين الجزائية حتى قوانين التجارة والصناعة والزراعة... من الواضح إلى أيّ درجة يهتمّ الإسلام بالحكم والعلاقات السياسية والاقتصادية في المجتمع، حتى تصب جميع الظروف لصالح تربية الإنسان المهذب صاحب الفضيلة والأخلاق. يشتمل القرآن الكريم والسنّة على جميع الدساتير والأحكام التي يحتاجها البشر لسعادتهم وكمالهم»[3].

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص19.

(3) المصدر نفسه، ص29.

الثورة، الاستراتيجية الميدانيّة الأهمّ

الجزء أو الاستراتيجية الأهمّ في دروس (ولاية الفقيه) التي أذيعت سنة 1969م وتحقّقت عام 1979م، هو التشديد على ضرورة الثورة. فقد اعتبرها الإمام المقدمة الضرورية لتأسيس الحكم الإسلاميّ وإسقاط الوضع الشاهنشاهيّ آنذاك وتغليب الوضع الإسلاميّ الأمثل. وحيث إنّ الإمام استنبط هذه الدعوة من صلب التعاليم الإسلامية، لذلك فإنّ إطلاق تعبير (الثورة الإسلامية) على هذا الحديث يبدو صائباً وسليماً:

«الشرع والحق يُمليان علينا أن لا ندع وضع الحكومات على ما هي عليه من اللاإسلامية أو مناقضة الإسلام. والحجج لذلك واضحة، فسيادة النظام السياسيّ غير الإسلاميّ تعني عدم تطبيق النظام السياسيّ الإسلاميّ. والسبب الآخر هو أنّ كلّ نظام سياسيّ غير إسلاميّ إنّما هو من أنظمة الشرك، لأنّ حاكمه طاغوت، ومن واجبنا تطهير مجتمع المسلمين وحياتهم من آثار الشرك. وأيضاً لأنّ من واجبنا توفير ظروف اجتماعية تساعد على تربية المؤمنين أصحاب الفضيلة، وهذه الظروف هي على العكس تماماً من ظروف حكومة الطاغوت والقوى الفاسدة. هذا الفساد الذي ترونه هو من تبعات الظروف الاجتماعية الناجمة عن سيادة الطاغوت ونظام الشرك. إنّه «الفساد في الأرض» المعروف الذي يجب أن يزول وينال مسبّبوه جزاءهم.

لا سبيل أمامنا غير إسقاط الأنظمة الحكومية الفاسدة المفسدة وإسقاط الحكومات الخائنة والفاسدة والظالمة والجائرة. هذا هو الواجب الذي ينبغي أن ينهض به المسلمون في كلّ واحد من البلدان الإسلامية حتى يبلغوا بالثورة السياسية الإسلامية طور الانتصار»[1].

---

(1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه، ص35.

في هذه العبارات يطرح الإمام الركن الأول والثاني والثالث لبنيته السياسية في إطار علاقة متناسقة وتأسيسية. في الركن الأول الخاصّ بتقييم الواقع الشاهنشاهيّ القائم يعدّ الإمام ذلك الواقع فاسداً ومفسداً، فيتعامل معه كطبيب يشخّص المرض والعلّة أولاً، ثم يقدّم أهمّ وصفاته لعلاج هذا الواقع مطالباً بثورة سياسية إسلامية. وبهذا تتفتح الأبواب لتحقيق مجتمع أمثل ومدينة إسلامية فاضلة قادرة على تربية الأفراد على الفضيلة والإيمان.

مرتكزات البنية السياسية: التوحيد ومبادئ العقيدة

بعد عدّة دروس علمية حول **(ولاية الفقيه)** وعرض أربعة أركان للبنية السياسية والاستراتيجية، يرى الإمام الأرضية ممهّدةً لتقديم الركن الخامس، فيثير قضية الرؤية الكونية ومبادئ العقيدة الإسلامية التي تعدّ الأساس والركيزة النظرية للبنية السياسية في الإسلام. إنّ السرّ في توفيق الإمام مقارنة بغيره من المراجع وعلماء الدين تكمن في هذا الجانب تحديداً. فمع أنّ التوحيد والمبادئ العقيدية هي من الناحية الثبوتية ونفس الأمرية أساس الدين الإسلاميّ ونقطة الانطلاق فيه، بيدَ أن الإمام يبدأ مسيرته في هذه الدروس بطريقة إثباتية من الأحكام والحكومة والإصلاح والعمل الاجتماعيّ والجهد التربويّ ثم يعود إلى الجذور والمرتكزات الرئيسة في الإسلام أي التوحيد والمنظومة العقيدية. بمعنى أنّ التحقيق والدعوة والتعاليم التوحيدية تؤتي أكلها وتبلغ غاياتها وكمالها حينما تنبثق عنها على المستوى العمليّ والتنفيذيّ حكومة إسلامية صالحة. والحال أنّ المسيرة الدعوية والعلمية للعديد من العلماء على مرّ التاريخ قد تنطلق - تقليدياً - من التوحيد والإلهيّات، ولا تزيد على التوصية ببعض الأحكام الفردية والعبادية بعيداً عن أيّ صدام عمليّ أو نظريّ مع

طواغيت العصر. أما **الإمام الخمينيّ** فيرى الإيمان والعمل غير مكتملين إلاّ إذا ارتبطا ببعضهما. وعلى حدّ تعبير **حافظ الشيرازيّ**:

«لستُ وحدي في العالم متذمّراً من اللاعمل، العلماء أيضاً متذمّرون من علم بلا عمل».

يقول الإمام: «**حكومة الإسلام حكومة قانون. في مثل هذه الحكومة ينحصر الحكم بالله، والقانون فيها هو دساتير الله وأحكامه. قانون الإسلام أو دستور الله له سيادة تامّة على جميع الأفراد وعلى الدولة الإسلاميّة. جميع الأشخاص ابتداءً من الرسول الأكرم (ص) وحتى خلفائه وغيرهم من الأفراد تابعون للقانون إلى الأبد**»[1].

إذن، أبرز ملامح المدينة الفاضلة في الإسلام هي سيادة القانون. ومصدر هذا القانون هو السيادة الإلهيّة. الله من المنظور التوحيديّ عالم وقادر مطلق، فهو إذن خالق جميع المخلوقات، وهو بالتالي المالك المطلق وهو إذن الحاكم المطلق. للسيادة الإلهيّة شعبتان مترابطتان: السيادة التكوينية، والسيادة التشريعية. في إطار الشعبة الأولى تُعزى جميع المخلوقات في وجودها ومسارها التكامليّ إلى الله وإرادته وأمره. ولكن حيث إنّ الله ﷻ منح الإنسان العقل والإرادة، فإنَّ بمقدوره اختيار مسيرته التكاملية بدرجة عالية من الحرية. ولكن لمّا كانت هناك خطوط انحراف تواجه الإنسان في حياته فقد شرّع الله أحكاماً لهدايته وأنزلها عليه من باب اللطف به وبما يتلاءم وتكوينه وخلقته. إذا اتّبع الإنسان هذه الأحكام التشريعية عن وعي وحرية ونظّم سلوكه وعلاقاته الإنسانية والاجتماعية وفقاً لها، كان إنساناً مسلماً مؤمناً، أو أنّه وضع إرادته عن وعي وحرية تحت مظلّة الولاية والسيادة الإلهيّة من أجل أن يهتدي ويسعد في

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص47.

الدنيا والآخرة. وهكذا نرى أنّ ثمّة صلة طوليّة ومنطقية بين الاعتقاد بالتوحيد والعمل بأحكام ودساتير الحكومة الإسلامية. وإذا تمّ تجاهل أيٍّ من هذه الحلقات المتسلسلة فسيكون ذلك بمثابة ثلمة في الالتزام الدينيّ الإسلاميّ.

النظام والعدالة

للإمام الخُمينيّ إشارات وآراء أخرى حول أركان البنية السياسية والاستراتيجيّة طرحها بحسب الضرورة والمناسبة لاستكمال بحوثه ودروسه في **ولاية الفقيه**. ومن ذلك عبارته أدناه حول النظام كمؤشّر بارز للوضع الأمثل المنشود:

«**جاء الإسلام ليضفيَ النظام على المجتمع. الغاية من الإمامة الاعتبارية والحكومة هي تنظيم شؤون المجتمع**»[1].

من أجل تحقيق هذه الأهداف ومواجهة الواقع القائم، يطرح الإمام إرشادات وأساليبَ للدعوة والتبليغ والكفاح والمعارضة والثورة:

«**لا تجلسوا هنا تتباحثون فقط، بل طالِعوا في سائر الأحكام الإسلامية، وانشروا الحقائق، واكتبوا الكراريس وانشروها، فإنّها ستؤثّر بالتأكيد، لقد جرّبت وأدري أنّها تؤثّر**»[2].

العدل أيضاً من المعالم المهمّة في المجتمع المنشود، وقد أشار إليها **الإمام الخُمينيّ** في أفكاره:

«**. . . . الحقيقة أنّ أهمّ وظائف الأنبياء تأسيس نظام اجتماعيّ**

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص75.

(2) المصدر نفسه، ص75.

عادل عن طريق تطبيق القوانين والأحكام. وهذا منوط طبعاً ببيان الأحكام ونشر التعاليم والمعتقدات الإلٰهيّة[1]».

كما يتوكّأ الإمام على آيات قرآنية ليؤشّر على سِمتَين مذمومتَين للوضع القائم هما (قول الإثم) و(أكل السُّحت) ويبيّن مصاديقهما في النظام الشاهنشاهيّ، مقدّماً توجيهاته وإرشاداته الثوريّة لقلب الواقع وتأسيس الوضع الأمثل في المجتمع:

«لو حصلت معارضة جَماعيّة للظَّلَمة الذين يرتكبون المخالفات أو الجرائم، ولو وصلتهم عدّة آلاف من البرقيّات من كلّ البلاد الإسلاميّة أن أقلِعوا عن هذا العمل المخالف، فإنّهم سيُقلعون حتماً»[2].

«نحن مكلّفون بالعمل الجادّ لتأسيس حكومة إسلامية. نشاطنا الأول في هذا السبيل هو الدعوة والإعلام... علينا الدخول عن طريق الإعلام»[3].

«الإعلام والتعليم هما النشاطان المهمّان والأساسيّان لنا»[4].

«من واجبنا إزاحة الضبابيّة التي اختلقوها للإسلام، فما لم نتغلّب على هذه الضبابيّة في الأذهان لن نستطيع فعل شيء... عليهم تبديد هذه الضبابية التي تكوّنت حيال الإسلام في أذهان حتى الكثير من المتعلّمين عندنا نتيجة قرون من الإعلام السيّئ، وتعريف الرؤية الكونيّة والنظم الاجتماعية في الإسلام»[5].

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص141.

(3) المصدر نفسه، ص151.

(4) المصدر نفسه، ص152.

(5) المصدر نفسه ص154.

«لو أنجحتم الإسلام، وعرّفتم الناس برؤيته الكونيّة (أي عقائده) وأصوله وأحكامه ونظامه الاجتماعيّ، فإنّهم سيُقبِلون عليه بكلّ شوق. علم الله أنّ الراغبين فيه كثيرون. لقد جرّبت ذلك. حينما كانت تقال كلمة واحدة تخلق تيّاراً لدى الجماهير، هذا لأنَّ الناس كلّهم منزعجون وغير راضين عن هذا الواقع. لا يمكنهم قول شيء وهم تحت الأسنّة والحراب وفي ظروف القمع، يريدون شخصاً يقف ويتحدّث بشجاعة. أنتم يا أبناء الإسلام الشجعان، قِفوا اليوم برجولة وتحدّثوا للناس، أوضحوا الحقائق لشرائح الجماهير بلغة بسيطة، واجعلوهم يتحرّكون وينهضون. اصنعوا المجاهدين من أهالي الحارات والأسواق، ومن هؤلاء العمال والفلاحين الطيّبين والجامعيّين الواعين... كلّ الناس سيصبحون مجاهدين... الناس من كلّ شرائح المجتمع مستعدّون للكفاح من أجل الحرية والاستقلال وسعادة الشعب. الكفاح لأجل الحرية والسعادة بحاجة إلى الدين. اعرضوا الإسلام مدرسة الجهاد والدين والكفاح على الجماهير ليصحّحوا وفقاً له معتقداتهم وأخلاقهم، وليصبحوا قوّة مجاهدة تحطّم الجهاز السياسيّ الاستعماريّ الجائر، وتقيم حكومة الإسلام»[1].

«أبعدوا عن أنفسكم هذه الكآبة، وأكملوا برامجكم وأساليبكم الدعويّة، واعملوا بجدّ لتعريف الإسلام وقرّروا تأسيس حكومة إسلامية»[2].

«نعم، هؤلاء الجبناء القاعدون في الحوزات لا يقدرون على تشكيل الحكومة ومواصلتها، لأنّهم ضعفاء إلى درجة أنّهم لا

---

(1) الإمام الخميني، ولاية الفقيه، ص155.

(2) المصدر نفسه، ص166.

يستطيعون حتى استخدام القلم، ولا يتّخذون أيّة خطوة في أي مجال»[1].

«أنظروا إلى الحوزات العلمية وسترَون بصَماتِ هذه الدعايات والإيحاءات الاستعمارية. سترَون أشخاصاً تافهين عاطلين كسالى خائري الهمم يطرحون المسائل ويدعُون الله فقط، ولا يقدرون على غير هذا»[2].

الخلاصة

يلاحظ في الأجزاء الأخيرة من دروس **ولاية الفقيه** التي ألقاها **الإمام الخمينيّ** سنة 1969م في **النجف الأشرف** أنّ عناصر الصلة والتركيز والتناغم بين الأركان الخمسة للبنية النظرية والاستراتيجية بدَت ملموسة أكثر، ويلوح هناك أنّ هندسة دقيقة ونظاماً متماسكاً رصيناً يكمنان خلف الظاهر المبسّط لهذه الجمل اليسيرة والخطاب الحوزوي المفتقر في ظاهره للتبويب والمنهجية. بوسعنا أن نرصد في هذه الأفكار والأقوال ديالكتيكاً وجدلاً منطقيّاً بين العلم والعمل وبين العقل النظري والعقل العمليّ. وكان من نتيجة هذه الحقيقة والاتساق وقوع ظاهرة عظيمة كالثورة الإسلاميّة، وسقوط نظام على جانب كبير جدّاً من القوّة، وقيام دولة ونظام دينيّ حديث في **إيران**. وهذه كلّها أحداث بدَت مفاجئةً جدّاً في القرن العشرين عصر تفشّي الليبرالية والعلمانية. والواقع أنّ أساس هذه الهندسة وجوهر هذا الاتساق والتناغم بين العلم والعمل كامن في أعماق القرآن والسنّة، وقد استطاع **الإمام الخمينيّ** الإفصاح عنه والدعوة إليه بكفاءة عالية.

---

(1) **ولاية الفقيه**، ص167.

(2) المصدر نفسه، ص171.

نلاحظ في هذه المقتطفات المهمّة من أفكاره وأقواله كيف أنّه أثار أسئلة محوريّة في الفلسفة السياسية وأجاب عنها:

1 ـ ما هو الواقع الحاليّ للمجتمع ونظام الحكم؟

2 ـ لماذا هذا الواقع؟

3 ـ ماذا سيحصل لو استمرّ هذا الواقع؟

4 ـ ما هو الوضع المنشود للمجتمع ونظام الحكم؟

5 ـ لِمَ ينبغي أن يكون الوضع على هذا النحو؟

6 ـ ما الذي يتعيّن فعله للانتقال من الواقع الحاليّ إلى الوضع المنشود؟

للإجابة عن السؤال الأول يتصرّف الإمام كعالم اجتماع لا يقفز فوق الواقع، بل يعتمد على معلومات ومعطيات واقعيّة ملموسة لوصف الوضع القائم في ظلّ النظام الشاهنشاهيّ وتقييمه ونقده، فيعتبره بالتالي واقعاً فاسداً ومفسداً في الوقت ذاته. وبخصوص السؤال الثاني يعود الإمام إلى أطوار سابقة شهدها الإسلام والمجتمع الإيرانيّ؛ فيرى كمؤرّخ مطلّع أنّ عوامل عدّة من قبيل مؤامرات اليهود في صدر الإسلام وهيمنة الاستعمار على العالم الإسلاميّ وضعف الحكّام وإهمال الحوزات العلمية والجهل، واللاوعي الذي ساد قطاعات الجماهير المختلفة هي العلل التي أفضت إلى كلّ هذا الدمار والفساد. وفي معرض الإجابة عن السؤال الثالث يحذّر تلويحاً في هذه الدروس وتصريحاً في العديد من بياناته ومحاضراته الأخرى من أنّ هذا الواقع القائم لو استمرّ على نفس المنوال فسيكون سقوط كيان الأمّة وهوانها وصغارها أمراً حتميّاً لا محيص منه. وهذه نقطة على جانب كبير من الأهميّة في البُنية السياسية والاستراتيجية **للإمام الخمينيّ**. فمن رأيه أنّه حتى لو برّر أحد ما

الواقع السائد، ولم يَعطِ ترخيصاً لمجابهة مفاسده إشفاقاً على أرواح المسلمين وأموالهم، بيدَ أنّ انحدار هذا الواقع إلى مزيد من السوء والسلبية في المستقبل والسقوط والتلاشي الذي ينتظر المجتمع الإسلاميّ عمّا قريب يحتّم علينا أن لا نسمح بمزيد من التداعي والفساد، وأن ننهض لإصلاح الواقع وتقويمه.

وإجابةً عن السؤال الرابع، يعرض الإمام خصائص دالَّة على الحالة المنشودة للمجتمع الإسلاميّ انطلاقاً من تعاليم القرآن والسّنّة، ولعلّ أبرز هذه الخصائص:

1 ـ سيادة القانون الإلهيّ.

2 ـ الوحدة.

3 ـ النظام.

4 ـ العدالة.

يعتقد الإمام أنّ من شأن المجتمع الأمثل تربية الإنسان وإكسابه الفضيلة والإيمان، والأخذ بيده إلى رحاب السعادة والكمال.

وهنا يصل الدور للإجابة عن السؤال الخطير القائل: ما هي الفلسفة أو المنطق الذي تتأسّس عليه خصائص وعلامات الوضع المنشود؟ ومن أين تنبثق هذه الخصائص؟ ولماذا ينبغي أن يكون الوضع المثالي الإسلاميّ على هذه الشاكلة؟ للإجابة عن هذا التساؤل يؤشّر الإمام إلى النظريّة الكونيّة ومبادئ العقيدة الإسلامية لا سيّما التوحيد والسيادة الإلهيّة.

على أنّ أهمّ شطر من الفكر السياسيّ للإمام وما يعدّ السرّ في إسقاط النظام الشاهنشاهيّ وقيام الجمهوريّة الإسلامية هو التعليمات والتوصيات العملية والميدانية التي بثّها الإمام ونادى بها. وهنا نراه يجيب عن السؤال السادس والأخير في بنيته السياسية والنظرية.

والواقع أن الأسئلة الخمسة الأولى تنتمي غالباً لحيّز العقل النظريّ وتجيب عن الماهيات وما يجب أن يكون، أمّا السؤال السادس فيصنّف على دائرة العقل العمليّ ممّا يدل على أهميّة العقل العملي الذي يتولّى شرح الواجبات والمهامّ الملقاة على عاتق المسلمين، فمن أجل الإجابة عنه يتوجّب أولاً الإجابة عن خمسة أسئلة مهمّة جدّاً تنتمي إلى ميدان العقل النظريّ. **والإمام الخمينيّ** بدوره يعرض جواب هذا السؤال بعد إيضاحه المعارفَ والقضايا والحقائق الخاصّة بالمحاور الخمسة السابقة، فيطلِق وصَفاتِه واستراتيجيّاته العملية لتفتيت الواقع القائم وتكريس الوضع الإسلامي المنشود وتأسيس الدولة والحكومة الإسلامية على أساس **ولاية الفقيه** طبقاً للمراحل التالية:

1 ـ معارضة الخواصّ والنخبة نظامَ الحكم.

2 ـ دعوة قطاعات الشعب ومخاطبتهم.

3 ـ إطلاق التعليمات والإرشادات للطّلبَة وعموم الجماهير.

4 ـ الثورة الشاملة.

يرى الإمام أنّ المعارضة هي الخطوة الأولى فيدعو إليها العلماءَ والمناضلين والمثّقفين، ويحثّهم على توجيه اعتراضاتهم ضدّ نظام **الشاه** وإضعافه وزعزعة أركانه، وبثّ الأمل والمحفزات في قلوب الناس. والدعوة والإعلام أيضاً مهمّة تقع على عاتق العلماء والخواصّ والمستنيرين يشرحون عبرها مواصفات الواقع الإسلاميّ المنشود وحقائق الإسلام الأصيل ويبدّدون عنه الضبابيّة والغموض، ويفصحون عن مفاسد الواقع الشاهنشاهيّ ويوجّهون سهام النقد إليه. بعد هذه المراحل والأطوار وتنوير أذهان عموم الشعب وتنامي حالة السخط العامّ من الواقع القائم، يحين زمن الثورة وإسقاط النظام

حيث تجب تعبئة الجماهير بصفة شاملة وتنظيم فصائل الشعب المتذمّرة وبثّ الطاقة والأدوات المناسبة في ساحة الصراع لإسقاط السلطة المتجبّرة وتأسيس الحكم الإسلاميّ بغية تحقيق الحالة الإسلاميّة المنشودة.

كلمة أخيرة

كانت الفرضيّة التي طرحناها في هذا البحث وجود خمسة أركان متناسقة ومترابطة يمكن تسميتها بـ «البنية السياسية والنظرية والاستراتيجيّة للمدينة الفاضلة والوضع المنشود».

وفي مضمار دراسة أوسع وأعمق وأدقّ لهذه الفرضيّة بالمستطاع تقديم التوصيات التالية:

1 ـ تحليل عدد أكبر من أفكار الإمام وأقواله وكتاباته ضمن الإطار أعلاه.

2 ـ دراسة دستور الجمهورية الإسلاميّة ضمن هذا الإطار، ولا سيّما مادّتاه الثانية والثالثة.

3 ـ حيث إنّ القرآن الكريم هو المصدر والوثيقة الإسلاميّة الأهمّ، وقد استلهم **الإمام الخمينيّ** أفكاره منه، يمكن متابعة البنية السياسية المذكورة في ضوء الآيات القرآنيّة أيضاً.

الثَّابت والمُتغيّر
في فكر الإمام الخميني السياسي

مصطفى جعفر پيشه فرد(*)

تمهيـد

تُعد دراسة الثابت والمتحوّل من الأبحاث القيّمة والأساسية في الفكر السياسي **للإمام الخميني**، وكمقدِّمة لهذا البحث، من الضروري الإشارة إلى نقاط ثلاث: الأولى ويتُم فيها التبيين المفهومي للثابت والمتغير والمعنى المراد به في هذه الدراسة، ونظراً إلى سعة دائرة البحث في الفكر السياسي فيها، والنقطة الثانية ويتمُّ فيها تحديد المحور الذي نهتم به في دراستنا، أما النقطة الثالثة فتُعنون فيها النظريات المطروحة ضمن نظرة إلى سوابق البحث. وبعد التعرّف على المبادئ التصوّرية للموضوع وطريقة عرضه في الماضي، ندخل في موضوعنا الأساس.

(*) متخصّص في الفكر السياسي الديني وأستاذ جامعي.

بدايةً، لا بد من القول أن هذا الموضوع يُعرض من خلال أربعة عناوين منفصلة وهي:

أ ـ الفكر السياسي للإمام في **قم**.

ب ـ الفكر السياسي للإمام في **النجف**.

ج ـ الفكر السياسي للإمام عامي 1978 ـ 1979م.

هـ ـ الفكر السياسي للإمام في آخر نداء مرتبط **بولاية الفقيه**.

النقطة الأولى: ماذا يعني الثَّابت والمتغِّير في الفكر؟

من المؤكِّد أن أيَّ مفكّر ومنظّر، مهما بلغ من الدقة والضبط، لا بد أن يحتوي خطابه على تصريحات متضاربة حول موضوع واحد، بين عام وخاص، ومطلق ومقيّد، ومجمل ومبيّن، ومُحكَم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ. وهذا التضارب أمر طبيعي جداً. لكن السؤال هو: هل يمكن أن نعتبره تطوّراً وتغيّراً على مستوى الفكر؟ قد يبادر المفكّر إلى تفسير آرائه السابقة أو استكمالها، وقد يحصل تعميق في مستوى التفكير لديه فيصبح أكثر عمقاً. ولكن في العُرف لا يُطلق التطوّر على التغييرات التي تعرض الخطاب على مستوى التعابير واللحن. وعليه، فإن التغييرات التي تعرض الخطاب على مستوى العام والخاص، والمُحكم والمتشابِه، والمطلق والمقّيد، لا تُعدّ تغيّراً على مستوى الفكر. إذ إن المصالح ومقتضيات الزمان والمكان تستدعي من المفكّر أن يُعبّر عن أفكاره وخصوصاً في المجال السياسي في إطار مقولات كهذه.

من هنا، فإنَّ حمل العام على الخاص، والظاهر على النص، والمُتشابِه على المُحكم، هي من الأساليب المعمول بها في الوسط العقلائي في العالم، وهذه الأساليب تُعدّ من الآليات المؤثّرة في

التفسير الصحيح والمقبول للفكر في خطوطه العريضة. إلاّ أن هذه الموارد تخرج من دائرة اهتمامنا في هذه الدراسة. كما أنه إذا تحرّك فكر من السطح إلى العمق، وبادر صاحب الفكرة في المراحل المختلفة إلى إعطاء صورة أوضح وأدقّ وأقرب إلى الشفافية من أفكاره، فإن ذلك لا يُعبَّر عنه بالتغيير أيضاً. ففي هذه الدراسة نطلق وصف «التغيير والتطوّر» فيما إذا عبّر صاحب الفكرة عن موضوع محدّد في فترتين مختلفتين من حياته الفكريَّة، بغض النظر عن مقتضيات الزمان والمكان وعامل الضغط بأنواعه المختلفة كالتقيّة، وبصورتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما ولا رفع التنافي عنهما من خلال قواعد الجمع العرفي.

من هنا فإن التعارض هذا يمكن أن يظهر في صورة التباين الكلّي أو العام والخاص. ففي موارد «التغيير» يبدو صاحب الفكرة وكأنه يُطلّق أفكاره السابقة ويعدّها خطأً وباطلاً، ويحاول من خلال نسخ ذلك وإعطاء نظريَّة جديدة أن يتفادى أخطاءه السابقة ويُزيل نقاط الضعف فيها. والنسخ يعني انقضاء الفكر السابق ولا يعني نهاية تاريخ فكر أو قانون. ويمكن أن نُعدّ تغيير الفتوى لدى الفقيه من مصاديق التغيير بهذا المفهوم. وهذه الدراسة تسعى للكشف عمَّا إذا طرأ تغيير في الفكر السياسي لمؤسّس الجمهورية الإسلاميّة **الإمام الخميني** في هذا المستوى فيما يرتبط بالدولة والفكر السياسي، وما إذا كان فكره ثابتاً ويملك رؤية واحدة، أم كان يتغيرً بحسب الظروف الزمانية والمكانية، وكان ينظّر إلى الظروف المختلفة من خلال معطيات خاصة.

النقطة الثانية: نطاق الفكر السياسي للإمام الخميني:

بديهيٌّ القول أنّ الفكر السياسي له نطاقه الواسع، ويشتمل على عشرات من المواضيع الكبيرة والصغيرة والمتنوعة مثل: المشروعية، صلة الديِّن والسياسة، الحكومة الإسلاميّة، العدل الاجتماعي، الحرِّية السِّياسيَّة، النزعة الجماهيرية، النزعة الاستقلالية، محاربة الاستكبار. وتناول الثبات والتغيّر في الفكر السياسي **للإمام الخميني** حول كل هذه المواضيع يخرج عن مجال مقال واحد. إضافة إلى ذلك، فإن في كثير من تلك الموارد، أوجب الوضوح ودرجة الشفافية في أفكار الإمام نوعاً من الاتفاق في تلك المواضيع من قبل المهتمّين بفكره، بحيث ترى القليل من النظريات المختلفة حولها. وكمثال على ذلك لا يستطيع أحد أن ينكر ثبات فكره في موضوع الديِّن والسياسة، أو يحكم بتغيُّره حول الصراع مع الاستكبار. فمن المسلّم به، أن نزعة المطالبة بالاستقلال، وتمنّي العزة والسيادة للمسلمين، والصراع مع أميركا والصهيونية العالمية، تشكّل الأفكار الثابتة **للإمام الخميني**، وتُصوّر التغيير والتبدل في تلك المواقف أمراً فارغاً وبلا معنى[1].

وتجدر الإشارة إلى أن ما تهتم به هذه الدراسة هو البحث حول موضوع **ولاية الفقيه** كنظريَّة للدولة، والنظر إلى الجوانب الثابتة والمتغيرة في فكر **الإمام الخميني** حولها. ومتى بدأت تحيا في فكره السياسي نظريَّة **ولاية الفقيه** كأساس للحكم الديني؟ وهل كان يحمل

---

(1) للمزيد حول الموضوع، أنظر: حميد روحاني، **نهضت امام خميني**، ج2، ص20؛ الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، ص331؛ والإمام الخميني، صحيفة **النور**، ص139 ـ 145.

معه هذه النظريَّة منذ دخوله المعترك السياسي، وكانت تمثل بالنسبة إليه أصلاً ثابتاً من دون تغيير. أو أنها لم تكن تمثّل المحور الأساس في فكره السياسي في الحاكمية ورافقها في فترة من الزمن، أيَّ لم يعتقد بها من البداية ولم يستمر وفياً لها إلى النهاية؟ وثمة سؤال أيضاً وهو، هل يملك الإمام نظريَّة واحدة حول الحكم أم يملك نظريات متعددة؟

النقطة الثالثة: سوابق موضوع الثّابت والمتغيّر في الفكر السياسي للإمام الخميني:

ومما لا شك فيه أن التأمل في تطوُّرات النهضة لدى **الإمام الخميني** يبيّن أن البحث في تطوّر فكره السياسي وتغييره له سوابقه الممتدة. حتى أننا نرى طرح الموضوع في أثناء حياته جاء من قبل بعض الأوساط السّياسيَّة والمتنوِّرين وكتاباتهم. وكمثال على ذلك، يمكن أن نشير إلى كرّاسة صدرت من قبل «**حركة الحرية**» عام 1987م، في إثر نشر رسالة للإمام حول **ولاية الفقيه** المُطلقة، ووصفت فيها «**الولاية المطلقة**» ببدعة كبيرة وخطيرة، وأعلنت أن الإمام بتصوّره هذا قد أبعد الفقه التقليدي وأنشأ مدرسة جديدة وفقهاً متنامياً. وأضافت الحركة أن الولاية المطلقة نوع من الشرك لها جذورها في العقائد الدينية والشخصية للسيد **الإمام الخميني**[1]. ورأت في الكرّاسة نفسها أن سوابق فكرة **ولاية الفقيه** تعود إلى جلسات تدريسه في **النجف** (1969م)، وهو لم يكن يملك هذه الرؤية من قبل. كما وترى أن هذه النظريَّة تخالف تصوّراته حول دور

(1) نهضت آزادي ايران (حركة الحرية الإيرانية)، «**تفصيل وتحليل ولابت مطلقة فقيه**»، ص106، 112، 132، 137، 147.

الجماهير، وخصوصاً مع ما صرّح به في **باريس وطهران** في بداية انتصار الثورة[1].

إضافة إلى أن الإمام حينما اطّلع على مشروع الدستور المقدّم إليه من قبل الحكومة المؤقتة، والذي لم يتضمن ذكراً **لولاية الفقيه**، أبدى ملاحظات عدة حوله، إلّا أنه لم يتطرق إلى موضوع الولاية. وربما يفهم البعض من ذلك أنها لم تكن في تصوّره في بداية انتصار الثورة وقد وافق عليها بعدما طرحها مجلس الخبراء[2].

والجدير بالذكر أن ما أثير حول الثابت والمُتغير في فكر الإمام السياسي في حياته من قبل «**حركة الحرّية**» ومخالفيه الآخرين، استمر بعد رحيله وأخذ نطاقاً أوسع، لدرجة أننا نشهد اليوم تحليلات وتصوّرات مختلفة حول فكره السياسي. وفي تحليل أخير، يمكن أن نوجز ما تم طرحه حول تطوّر وتغيّر نظريَّة الحكم في فكر القائد الكبير للثورة الإسلاميّة بما يلي:

أ ـ إن نظريَّة **ولاية الفقيه** لدى **الإمام الخميني** نتيجة تصوَّره الفقهي ـ السياسي في النجف لم تكن مطروحة عنده من قبل. حيث إنه كان يملك «نظريَّة المشروطة» في **قم**، وقد تغيّرت في بداية انتصار الثورة وهجرته إلى **باريس وطهران** إلى نظريَّة الجمهورية أو الدور المشرف للفقيه. وهذه النظريَّة تبدّلت في أواخر عمره إلى الولاية المُطلقة. وعليه، فإن الإمام كان يملك تصوّرات أربعة مختلفة حول الحكم نتيجة وجوده في المناطق الجغرافية الأربع المختلفة.

ب ـ الولاية المُطلقة للفقيه، كانت أمراً مُحدثاً، وطفت على

(1) مرجع سابق، ص25.

(2) عزت الله سحابي، مقابلة مع مجلة **ايران فردا** العدد 51، ص17.

السطح بعد استقرار الجمهورية الإسلاميّة، ونتيجة وصول الحكم إلى طريق مسدود في مسائل عديدة، ومن خلال ما كان يحصل من تعارض واختلاف في وجهات النظر بين مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور.

ج ـ كان **الإمام الخميني** في البداية، ولا سيّما في كتبه العلمية، يرى آلية تعيين الفقيه من خلال النص والتعيين. إلاّ أنّه رجع عن رأيه هذا، وفي آخر تصريح له بهذا الخصوص رأى تعيين الفقيه بالانتخاب والاقتراع.

نشير هنا إلى أن الموضوع المتّفق عليه من خلال الاحتمالات والتصوّرات الآنفة الذكر، هو أن النظريَّة التي أفرزها فكر الإمام من خلال الجهد العلمي والتدريسي في حوزة **النجف**، وطرحها في الوسط العلمائي هناك، هي نظريَّة الولاية التعيينية، وقد ورد ذلك في «**كتاب البيع**»، باللغة العربية، وكتاب «**ولايت فقيه**» باللغة الفارسية. وانطلاقاً من هذه النقطة المُتَّفق عليها، فإن احتمال حصول التغيير في فكر الإمام، إما أنه سبق طرح نظريته الاجتماعية حول الولاية التعيينية في **النجف**، أو أن التغيير حصل بعد طرح هذه النظريَّة ونتيجة الممارسات التدريسية والتأليفية في **النجف**، حيث ثبت في حينه عدم صحة هذه النظرية، وكأنه بادر إلى نسخها في **باريس** وتوسل إبداء نظريات جديدة.

وبالالتفات إلى ما سبق، ونتيجة الوضوح النسبي للموضوع وحدوده، فإن التسلسل المنطقي والعلمي يحكم بأن تبدأ الدراسة الدقيقة والمنصفة بالبحث حول التركة الفكريَّة الأولى لمهندس الجمهورية الإسلاميّة، وبعد دراسة الأصول والمبادئ العامَّة لفكره في إطاره الزمني والإقليمي نسعى لبلوغ الإجابة الصحيحة عن الموضوع الذي نتناوله في هذه الدراسة. من هنا، لا بد من البدء في الدراسة من أرض **قم** المقدسة وقصة **ولاية الفقيه** هناك. ومصادر

فكره في هذا الموضوع هي: **كشف الأسرار، رسالة الاجتهاد والتقليد**، ونداءات الإمام وتصريحاته قبل أن يُنفى من البلد.

وفي البحث الثاني، نتعرض لفكر الإمام السياسي في **النجف** من خلال كتابي «**ولاية الفقيه**» و«**البيع**».

ونخصّص للبحث الثالث الفكر السياسي للإمام بين عامي 1978 ـ 1979، من خلال «**صحيفة النور**». ونعرض بإسهاب مفاهيم الديمقراطية، والجمهورية، والحرِّية في فكره من خلال نظريَّة **ولاية الفقيه**. ويرتبط البحث الرابع من هذه الدراسة بموضوع **ولاية الفقيه** التي أعلن عنها الإمام عام 1987م. أما في البحث الخامس والأخير نتناول موضوع الرسالة حول **ولاية الفقيه** التي بعث بها إلى رئيس مجلس إعادة النظر في الدستور.

البحث الأول: الفكر السياسي للإمام في قم:

1 ـ «كشف الأسرار» ومسألة ولاية الفقيه.

لعلَّ أكثر ما يضيء على النواة الأولى للفكر السياسي للإمام هو كتابه «**كشف الأسرار**» الذي أصدره حين كان عمره 41 عاماً تقريباً[1]. وقد تم تأليف هذا الكتاب رداً على الكتاب المهين الموسوم بـ «**أسرار الألف سنة**». وقد اشتمل على الخطوط العريضة للفكر السياسي للإمام حول الحكم الإسلامي وخصوصاً **ولاية الفقيه**. وللإجابة عن التساؤل حول نظريَّة الإمام في هذه الحقبة، يعتقد البعض القائل بالتغيير في فكره السياسي مستنداً إلى «**كشف الأسرار**» أنه كان يؤيّد نظام المشروطة ويملك تصوراً قريباً لرؤية **آية الله**

---

(1) للمزيد أنظر: حميد روحاني: **بررس وتحليل ازنهضت امام خميني**، ج1، ص20.

النائيني[1]. وللتأكُّد من مدى صحة هذه النسبة نرجع إلى تصوّر الإمام في كتابه «**كشف الأسرار**».

يتطرق الكاتب إلى موضوع الحكم من خلال رؤيتين إحداهما سلبية وثانيتهما إيجابية. ففي الجانب السَّلبي، يعتبر الإمام جميع الحكومات البشرية غير المستندة إلى حكم الله تعالى هي حكومات باطلة، ويعتقد بأنه لا ينبغي القبول بحكم البشر، كونه يملك (غرائز) كالشهوة، والغضب، ويتصف بالشيطنة والخداع، ويقدم مصالحه على مصالح الآخرين، وربما يؤدي حكمه إلى الإضرار بالشعب. والإمام في تصوّره هذا يتعرض إلى الحكومات بأسمائها المتعددة، كالمشروطة، والديمقراطية، والشيوعية، والاشتراكية، والدكتاتورية، وبالاستناد إلى حكم العقل يؤكّد أن هذه الحكومات، خارج دائرة الممتلكات الخاصة بها، ليس لها الحقُّ في أن تتدخل في أمور النَّاس وتقوم بممارسة مخالفة لميولهم. ويصرّح الإمام بقوله:

«لا فروق جوهرية بين المشروطة، والدكتاتورية، والديمقراطية، إلّا بما تُغريها الألفاظ وما يتوسل به المشرّعون من الحيل»[2].

وبحسب هذا التصريح فالحكم غير المستند إلى الله تعالى باطل، ولا يُستثنى من ذلك المشروطية، وفي ضوء ذلك يُنفى الحكم المستند إلى المشروطية أيضاً.

وفي الجانب الإيجابي، ومن خلال تأكيده ضرورة وإلزامية الحكم، يعتقد بأن الله تعالى كونه المالك لكل شيء، ينفّذ حكمه وولايته على جميع البشر بحكم العقل. وإذا تم تعيين حاكم من قبل

---

(1) محسن كديور، مقابلة مع مجلة **متين**، السنة الأولى، العدد الأول، شتاء 1998، ص37.

(2) أنظر: الإمام الخميني، **كشف الأسرار**، ص230 ـ 231 و365 ـ 369.

الله تعالى فلا بدّ من إطاعته أيضاً إضافة إلى حكم العقل، ويُؤيِّد ذلك العديد من الآيات القرآنية[1].

وبعد تلك التمهيدات يتعرض الإمام إلى موضع الحكم في عصر الغيبة، وفي ردّه على كاتب «**أسرار الألف سنة**» الذي ادّعى أن «دعوى الحكم من قبل الفقيه ليس لها أساس فقهي»، يبحث عن مجمل الأدلة النقلية على ثبوت **ولاية الفقيه**. وبعد استعراضه لرواية «توقيع الحجَّة»، ورواية «اللّهم ارحم خلفائي»، ومقولة «عمر بن حنظلة»، ورواية «تحف العقول»، يستند إلى هذه الروايات الأربع ويثبت من خلالها الولاية بمعنى ممارسة الحكم من قبل علماء الشريعة[2].

بالتأمل في ما سبق يمكن الوصول إلى نقطتين:

1 ـ نظريَّة «**ولاية الفقيه**» على عكس زعم مخالفي الإمام، لا تختص بتدريسه في **النجف** عام 1969م. بل كانت ترافقه منذ وجوده في حوزة **قم** كمدرّس صاحب مرتبة سامية في الحوزة العلمية. كما أن احتمال أن تكون هذه النظريَّة وليدة الحقبة الوسطى من حركته الفكريَّة أمرٌ لا أساس له من الصحة.

2 ـ إن «**ولاية الفقيه**» التي نشهدها في بدايات المراحل الفكريَّة السِّياسيَّة للإمام، والمستندة إلى أدلة نقلية متصلة **بالنبي** (ص) وتلقّاه **النبي** ذلك وحياً، تعني أن الولاية تعيينية[3].

إنطلاقاً مما سبق، القضايا الكليَّة الثلاث غير القابلة للاستثناء (سالبة واحدة وموجبتان)، والتي نستخلصها من كلام **الإمام الخميني**، وهي:

---

(1) **كشف الأسرار**، ص229 ـ 233.

(2) المصدر نفسه، ص237 ـ 238.

(3) المصدر نفسه، ص237.

1 ـ لا حاكمية للإنسان إطلاقاً.

2 ـ يختص الحكم بالله تعالى وبمن يتم تعيينهم من قبله تعالى.

3 ـ الفقهاء وعلماء الشرع هم المعيّنون من قبل الشرع في التصدّي لمهمّة الحكم في عصر الغيبة الكبرى.

ونظراً إلى الخطوط العريضة لفكر الإمام حول إطار الحكم والنموذج المناسب لذلك، فإنه يشير إلى المطالب الأساسية الثلاثة في ما يرتبط بتلك الحقبة الزمنية وظروفها الخاصة، أيّ نفي الشاه **رضا خان** ووصول ابنه **محمد رضا** إلى سدة الحكم، وهي:

1 ـ سبب تأييد الحكم من قبل الفقهاء.

2 ـ انتخاب المدير التنفيذي للبلاد من قبل الفقهاء.

3 ـ إشراف الفقهاء على أمور البلاد.

المطلب الأول: تأييد الحكم القائم حينها من قبل الفقهاء:

في إطار تعرّضه لموضوع الاعتراف بالحكومة القائمة آنذاك، يقول الإمام:

«إن المجتهدين لم يُخالفوا نظام البلد واستقلال البلاد الإسلاميّة، مع افتراض أنهم يعدّون هذه القوانين مخالفة لأحكام الله، وافتراض أن الحكم القائم جائر، فهم يرون أن هذا النظام المهترئ أفضل من اللا نظام، وعليه فعندما يبادر العلماء إلى تعيين حدود الولاية والحكم لا يشيرون إلّا إلى أمور معدودة، منها الفتوى، والقضاء، والقيمومة على أموال القُصّر والصغار. وليس من هذه الأمور قضية الحكم، ولا موضوع الملكيّة، مع أنهم يعتقدون أن كلّ السلاطين، ما عدا سلطان الإله، هم سلاطين الجور، وعلى خلاف مصالح الشعب يعتبرون القوانين غير الإلهية قوانين باطلة وبلا

جدوى، ومع كل ذلك فإنهم يحترمون هذه القوانين، ولا يسعون إلى إلغائها ريثما يحين الوقت لتأسيس نظام أفضل»[1].

في ضوء ذلك يمكن القول إن الإمام عبّر عن شدة استيائه من نظام المشروطة القائم آنذاك المهترئ وغير الإلهيُّ والمخالف لمصالح الشعب، يرى أن الضرورة تفترض وجود نظام للحكم، وهذه الضرورة هي السبب في تأييده له. من هنا، فإن دعوى تأييد الإمام للمشروطة، كنظريَّة للحكم، اتهام من دون أساس ومخالف للواقع.

ونشير في هذا السياق إلى أن **الميرزا النائيني** يُعدّ المشروطة نظريَّة للحكم، ويدعو إليها لحل مشاكل الناس، وتأمين مصالحهم ومحاربة الفساد، وهو كالإمام كان يعتقد بأن الولاية والحكم من اختصاص النوَّاب العامين لإمام العصر(عج) في زمن الغيبة ومن حقوقهم، وبما أن هذا الحقُّ قد سُلب منهم واستولى عليه الغاصبون من الحكَّام الذين لا يمكن قطع يدهم، من هنا يطرح المشروطية بهدف الحدّ من سلطتهم[2].

وهكذا نستنتج أن المشروطية لدى **النائيني والإمام الخميني** ليست مشروعاً قابلاً للتنفيذ في جميع الظروف، كما أنها لا تشكّل الغاية القصوى والهدف السياس الأساسي لهما. فنطاق هذه النظريَّة ينحصر في حالة عدم إمكانية تطبيق حكومة الفقيه من خلال السلطنة الإلهية. وكما يقول الإمام فإن هذا المشروع المؤقت والاضطراري يُعمل به ما دام لا يمكن تطبيق النظام البديل والمناسب.

ويرى الإمام أيضاً أن تعاطف الكبار أمثال الخواجة **نصير الدِّين الطوسي**، و**العلّامة الحِلِّي**، و**المحقق الثاني**، و**الشيخ البهائي**،

---

(1) المصدر نفسه، ص235 ـ 236.

(2) الميرزا النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص41 ـ 47.

والمحقق الداماد، و**المجلسي** وغيرهم، مع السلاطين وتأييدهم للحكومات، كل ذلك كان على أساس أن هؤلاء تقبّلوا تلك المؤسسات، بما فيها من النقص وعدم المصداقية[1] لأنهم كانوا يرونها أفضل من اللانظام.

المطلب الثاني: تعيين المدير التنفيذي عبر الفقهاء:

مما لا شك فيه أن الإمام طرح فكره الإصلاحي في كتابه «**كشف الأسرار**»، مع إذعانه **لولاية الفقيه** من مراعاة، جهة الظروف التي كانت تحكم البلاد من طرف آخر، وبالالتفات إلى سيادة المشروطة المتفكّكة العُرى، وبهدف الوصول إلى أقل الأهداف التي كان ينشدها. وقد شرح فكره الإصلاحي بما يلي:

«نحن حينما نقول إن الحكم والولاية في زماننا مع الفقهاء، لا نريد أن نقول إن الفقيه هو السلطان وهو الوزير و(...)، بل نقصد بذلك أن المجلس التأسيسي يتم تعيين أعضائه من أفراد الشعب، وللمجلس صلاحية تعيين الحكومة وتغيير سلسلة السلطنة (...) ولو تم تشكيل مجلس كهذا من المجتهدين المتديّنين الذي يعرفون أحكام الله ويتصفون بالعدالة، والذين هم بعيدون عن الأهواء النفسانية وغير ملوّثين بأمور الدنيا والرئاسة الدنيوية، ولا يبتغون سوى مصالح العباد وتنفيذ حكم الله، والذين يبادرون إلى تعيين سلطان عادل لا يتخلف عن حكم الله، ويبتعد عن الظلم ولا يتعدّى على أموال النَّاس وأعراضهم، فبماذا يضّر هذا البلد»[2].

يتّضح من كلام الإمام آنف الذكر، أنه من ضمن تأييده للحكم والولاية التعيينية للفقيه، يبادر إلى إعطاء مثال لتنفيذ هذه النظرية،

---

(1) الإمام الخميني، **كشف الاسرار**، ص236.

(2) المصدر نفسه، ص234.

ليكون ذلك في المصلحة العامة من جهة، ولا يتنافى مع نظام المشروطة السائد في البلد من جهة ثانية. وهذا الاقتراح هو تعيين شخص يحمل اسم السلطان العادل، وبتعبير آخر، المدير التنفيذي القدير، بواسطة المجتهدين الجامعين للشُّروط. ولعلَّ أبرز ما في هذا الكلام هو تبنّي الولاية التعيينية للفقيه كأساس لإصلاح أمور البلاد؛ إذ حسب **ولاية الفقيه**، لا يلزم أن يباشر الفقيه بنفسه الإدارة بل يمكن، على حد تعبير الإمام، أن يتم ذلك من خلال الإذن (إذن الفقيه). إلّا أن هذا الإذن يحصل في ظروف خاصة وبشروط مهمة، ولا يستطيع أن يأذن أيُّ فقيه بذلك لأيِّ شخصٍ كان.

المطلب الثالث: إشراف الفقهاء على أمور البلاد:

وحريٌّ القول أيضاً أن **الإمام الخميني** قدّم اقتراحاً ثانياً كمصلح حكيم في تلك المرحلة، وعلى أساس **ولاية الفقيه**. وفي تتمة كلامه السابق، يبرز اقتراحه على النحو التالي:

«نحن حينما نقول إن الحكم والولاية في زماننا بيد الفقهاء، نقول إن مجلس الشورى يتكّون ويسعى إلى نقل مجموعة من القوانين الأوروبية إلى البلد، فلو تم تشكيل مجلس شورى البلد من الفقهاء المتديّنين أو من خلال إشرافهم، والقانون أيضاً يحكم بذلك، فبماذا يضّر هذا الأمر»[1].

وقد نشأ هذا المشروع الإصلاحي للإمام من أمرين:

1 ـ ولاية الفقيه.

2 ـ الاستعانة بمقرّرات المشروطة (نفسها).

وتجدر الإشارة إلى أن مسألة الإشراف ذُكرت في موارد متعددة من كتابه **«كشف الأسرار»** ومنها:

---

(1) **كشف الأسرار**، ص234 ـ 235.

«المقصود من حكم الفقيه هو أن يشرف على السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في البلد الإسلامي، إذ إن القانون الذي يقبله العقل وتؤيّده المعرفة وتُعدّه حقاً ليس إلّا هو القانون الإلهيُّ وما عداه من القوانين (. . .) خارج تأييد العقل»[1].

من هنا يتضح إن إشراف الفقيه الذي يركّز عليه الإمام، ليس له أساس إلّا **ولاية الفقيه.**

استنتاج:

نستنتج ممّا سلف أن ما تضّمنه كتاب **«كشف الأسرار»** كبيان للأفكار السّياسيَّة لمهندس الجمهورية الإسلاميّة الكبير، في الحقبة التي كان خلالها يدرّس في **قم**، أيَّ قبل حركة «خمسة عشر خرداد»، ولم يكن قد طرح بعد كمرجع للتقليد، يتركز على أمور عدة أبرزها:

1 ـ أنه تم التأكيد على **«ولاية الفقيه»** كأساس لمشروعية الحكم الديني وإلهّيته مرات عديدة.

2 ـ أن **«ولاية الفقيه»** تتم على أساس من التعيين والتنصيب الشرعيين.

3 ـ أنه لجهة الاضطرار، ولعدم إمكان إقامة حكم **«ولاية الفقيه»**، يُصار إلى استغلال الجوانب الإيجابية للمشروطة، وللإمام اقتراحان في هذا الخصوص، الأول، تعيين السلطان والمدير التنفيذي بواسطة المجتهدين. والثاني، إشراف المجتهدين على السلطتين التنفيذية والتشريعية.

---

(1) **كشف الأسرار**، ص281 و294.

2 ـ رسالة «الاجتهاد والتقليد» ومسألة ولاية الفقيه:

من المفيد الإشارة إلى أنه، إضافة إلى «**كشف الأسرار**»، ثمة مصدر مهم آخر لمعرفة الفكر السياسي للإمام، هو تقرير «**درس الاجتهاد والتقليد**» الذي ألقاه في حوزة **قم** العلمية عام 1370هـ.ق. وقد سمّي «**رسالة في الاجتهاد والتقليد**». وهذه الرسالة من خلال شخصين: أحدهما الأستاذ **جعفر السبحاني**، وقد طبع تقريره ضمن كتاب «**تهذيب الأصول**»، والثاني أحد تلامذة **الإمام الخميني**. وقد قام الإمام بمراجعة تقريره قبل طبعه[1].

ومما لا شم فيه أن «**رسالة الاجتهاد والتقليد**» تبدي بوضوح رؤية الإمام آنذاك بالنسبة إلى موضوع **ولاية الفقيه**. وتكشف كيف كان يفكر في موضوع الحكم الإسلامي وأسس إنشائه، وذلك قبل تدريس **ولاية الفقيه** بـ19 عاماً، حيث لم يكن قد طُرح اسمه بعد كمرجع عام ولم يبدأ نشاطه السياسي كقائد للنهضة على رغم تصوُّر مناوئيه [حيث كانوا يعيدون نظريَّة ولاية الفقيه إلى حقبة تدريس الإمام في **النجف**].

وتشتمل «**رسالة الاجتهاد والتقليد**» على بحث مفصّل حول منصب القضاء والحكم، وإثبات هذين الأمرين بالنسبة إلى الفقيه. وقد استند في ذلك إلى جملة من أدلَّة **ولاية الفقيه** كمقبولة «عمر بن حنظلة»، وصحيحة «قداح» وصحيحة «أبي خديجة»، وبالنسبة إلى دلالة مقبولة «عمر بن حنظلة» يقول:

«ثم إنه كما يُستفاد من الرواية في جعل منصب القضاء للفقيه، كذلك يُستفاد في جعل منصب الحكومة والولاية عليه أيضاً»[2].

---

(1) الإمام الخميني، **الرسائل**، **رسالة الاجتهاد والتقليد**، ج2.

(2) جعفر السبحاني، **تهذيب الأصول**، ج2، ص522.

وبهذا البيان، يذعن لدلالة مقبولة «عمر بن حنظلة» على منصب القضاء والحكم». إضافةً إلى ذلك، فإن الإمام في بحثه عن دلالة صحيحة قدّاح (العلماء ورثة الأنبياء) يعتقد:

«أن مقتضى أخباره بأنّ العلماء ورثة الأنبياء، أن لهم الوراثة في كل شيء كان شأن الأنبياء ، ومن شأنهم الحكومة والقضاء، فلا بدَّ وأن تكون الحكومة مطلقاً مجعولة لهم حتى يصحُّ هذا الإطلاق والأخبار»[1].

ومن خلال قراءتنا لـ «**رسالة الاجتهاد والتقليد**» يمكننا استخلاص النقاط التالية:

1 ـ دافع الإمام عن نظريَّة **ولاية الفقيه** كأساس للحكم الإسلامي في زمن كان يصبُّ عليه التهم، وذلك من خلال تدريسه في حوزة **قم** العلمية، وفي بحث تخصّصي له مخاطبوه الخواص، وهو يعرض لهم آراءه وأفكاره الاجتهادية. كما أنه كان يعتقد بالمشروطية ويُساندها.

2 ـ يطرح الإمام في رسالته هذه «**ولاية الفقيه**» كمنصب يتمُّ التعيين فيه من خلال الشرع. وتثبت الولاية الشرعيّة والتعيينية من خلال الحقُّ الشرعي.

3 ـ مع أن الإمام قد أعلن عن «**الولاية المطلقة للفقيه**»[2]، في رسالة وجهّها إلى رئيس الجمهورية عام 1987م. إلّا أن خلفية الموضوع ترجع إلى ما قبل 37 سنة من ذاك التاريخ، حينما بادر الإمام في تبيين الولاية المطلقة للفقيه من خلال «**رسالة الاجتهاد والتقليد**» التي تحمل أفكاره الاجتهادية.

---

(1) الإمام الخميني، **الرسائل**، ج2، ص108.

(2) **صحيفة النور**؛ ج20.

3 ـ كلمة الإمام في مدينة قم (قبل النفي) وموضوع ولاية الفقيه:

إضافة إلى **«كشف الأسرار»** و**«رسالة في الاجتهاد والتقليد»**، فإن المصدر الثالث لمعرفة فكر الإمام السياسي في **قم** هو البيانات والمواقف التي أطلقها خلال مراحل نضاله في الستينيات (1961)، ولاسيّما إبّان حوادث المجالس المحلية والمحافظات وقضية **«الكابيتولاسيون»** (حق الحصانة للأجانب)، تلك الحوادث التي أدّت إلى واقعة خرداد عام 1963م، ونُفِي في إثرها إلى **تركيا** ومن ثم إلى **النجف**. ففي أثناء تلك الحوادث دافع الإمام مرات عدة عن الدستور المعمول به حينها والمطابق لحكم المشروطة، وطلب الالتزام به من قبل النظام الملكي[1]. إلاّ أن هذا الموقف منه قبل أن يكون مطابقاً لتصوّره عن الحكم ويكشف عن نظريَّة معينة أو قبول منه للمشروطة، كان موقفاً تجاه سلوك عملي للحكم وسعياً لإصلاح الأمور ، والاستناد إلى دستور المشروطة كان بمنزلة التمسّك بقاعدة يلزم الخصم بها ويدفعه إلى قبول إقرار الإصلاحات المطلوبة. وفي إحدى خطبه يصرّح الإمام بذلك قائلاً:

«نحن من خلال قاعدة (ألزموهم بما ألزموا عليه أنفسهم) نناقش مع النظام، وهذا لا يعني أن الدستور مقبول عندنا بالكامل، وإذا كان يتكلمون بلغة القانون فذلك لأن الأصل الثاني المتّمم للدستور أسقط التشريعات المخالفة للقرآن وإلاّ مالنا وللقانون، نحن نعترف فقط بقانون الإسلام(. . .) كلما كان موافقاً للدين وللتشريعات الإسلاميّة نقبلها بكل تواضع، وكلما كان مخالفاً للدين والقرآن وإن كان من الدستور أو قانوناً دولياً، فنحن نخالفه»[2].

---

(1) **صحيفة النور**، ط2، ج1، ص45، 105، 111.

(2) المصدر نفسه، ص45 ـ 46.

من كل ما ورد آنفاً يتّضح أساس ومبنى فكر الإمام، ولعل هذا البيان الأخير يعتبر من محكمات كلماته التي ينبغي أن نحيل المتشابهات من تصريحاته إليها.

البحث الثاني: الفكر السياسي للإمام في النجف:

بالعودة إلى إرهاصات نهضة **الإمام الخميني**، فقد بدأت بحادثة المجالس المحلية والمحافظات، وأدّت إلى الواقعة الدموية في 15 خرداد 1963. وبلغت ذروتها بإقرار الحصانة للمستشارين العسكريين الأميركيين في إيران عام 1964، وقد اطلّع **الإمام الخميني** على نص قرار هذه الحصانة بعد مرور مدة على إقرارها من خلال النّشرة الدّاخلية لمجلس الشورى الوطني. فانزعج منها بشدة. وفي الرابع من شهر آبان [الإيراني] 1964م، ألقى خطاباً عنيفاً مُوجَّهاً ضد الحكومة، **والشاه، وإسرائيل، وأميركا**. وقد تمَّ نفيه إلى **تركيا** بعد هذه الواقعة بأقل من 10 أيام[1]. ونتيجة التنديد الداخلي وعدم رغبة **تركيا** في بقائه على أرضها، أُجبر النظام على إبعاده إلى **العراق**. واستمرت النهضة في حياة الإمام السّياسيَّة إلى أن بلغت ذروتها عام 1977م[2]. وفي هذه الحقبة رأى أن النظام لا يُطبّق دستور المشروطة وغير مُستعد لتنفيذه بتاتاً، بادر من خلال إلقاء الخطب وإصدار البيانات المتعدّدة، ودعوة العلماء والجامعيين وعموم أبناء الشعب إلى الكفاح حتى إسقاط النظام الشاهنشاهي وتأسيس الحكم الإسلامي. ولبلوغ هذه الغاية الكبرى دعا الإمام إلى بيان أهداف وميزات هذا الحكم ، كما حثَّ المفكرّين والعلماء في المجتمع على

---

(1) السيد حميد روحاني، **بررسى وتحليلى ازنهضت إمام خميني**، ج1، ص705.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص197.

المساهمة في هذا الأمر[1]. وفي رسالة وجّهها إلى طلبة المسلمين الجامعيين المقيمين في **أوروبا** قال: **«عليكم بالسعي لإصلاح العالم على نهج الحكم الإسلامي وطريقة تعامل حكام الإسلام مع الشعوب المسلمة ، حتى تتهيّأ الأرضية لإقامة الحكم العادل والمنصف بدلاً عن هذه الحكومات المتأثرة بالاستعمار والتي أُسست على الظلم والجور»**[2].

وفي مكان آخر ، يقول مخاطباً الشعب الإيراني:

«عليكم بالاهتمام بأحكام الإسلام وآلية الحكم الإسلامي، والمبادرة إلى تنبيه الغافلين، لعلَّ الله القاهر يُزيل أساس الظلم هذا»[3].

إذاً كما أشرنا فيما سبق، فإن قسماً من رؤى **الإمام الخميني** حول الحكم الإسلامي قد تبلوّر في خُطبه وبياناته. ولكن القسم الأساس والأهم منها، والذي تم إعداده في إطاره العلمي والفني، تبلوّر من خلال تدريسه الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه في حضور جمع من العلماء والفضلاء في حوزة **النجف** العلمية. وقد بادر الإمام إلى هذه المهمة من خلال ثلاث عشرة حلقة دراسية. وتم إعداد وتدوين هذه الدروس في كراسات في البداية، ومن ثم طُبعت في كتاب تحت عنوان **«ولاية الفقيه»** وتوزَّع في العديد من البلدان، وكان له الدَّور المُهم في ترويج فكرة الحكومة الإسلاميّة على أساس ولاية الفقيه.

وإضافة إلى كتاب **«ولاية الفقيه»** الذي كان حصيلة محاضراته

---

(1) **صحيفة النور**، ج1، ص282، 301، 305، 333، 396 ـ 397 و402.

(2) المصدر نفسه، ص301.

(3) المصدر نفسه، ص 333.

ودروسه الشفهية، قام الإمام أيضاً بطرح موضوع ولاية الفقيه في **«كتاب البيع»**، الذي خطّه بقلمه، واشتمل على دراسة الموضوع من جوانبه المختلفة[1].

من هنا يمكننا الجزم بأن فكر الإمام السياسي، قد ظهر بشكل جامع ومبرهن في هذين الكتابين اللذين قدّم فيهما تنظيراً دقيقاً وعلمياً لأفكاره، لذا فهما يُعدّان من مُحكمات فكره، ويعتبران بالنسبة إلى الدارسين له في المحافل العلميَّة والسِّياسيَّة تعبيراً واقعياً لرؤيته، كما أن هؤلاء يعتقدون أنه ركّز في هذين الكتابين على الولاية التعيينية للفقيه.

ولو أردنا إجراء مقارنة بين هذين الكتابين من جهة و**«رسالة الاجتهاد والتقليد»** التي تعبّر عن أفكاره الإمام في قم من جهة ثانية، نكتشف أن ما تمَّ بيانه بالإيجاز والاختصار، قد تعرَّض له بالتفصيل وأقام الأدلة العقلية والنقلية لإثباته، ولا نرى في هذا المجال أيَّ تفكّك في فكره السياسي.

ففي كتاب **«ولاية الفقيه»** يتعرَّض في البداية وبأسلوب استدلالي إلى ضرورة الحكم الإسلامي والشُبهات المُثارة حوله. وفي قسم مهم من الكتاب يُبيّن الفرق بين الحكم الإسلامي وباقي الحكومات، ويُصار إلى توضيح حقيقة الحكم الإسلامي. ومن منظار الإمام فإنَّ هذا الحكم ليس سلطة دكتاتورية ولا مُطلقة وإنما مشروطة، ولكن ليست المشروطة بمعناها المُتعارف عليه، بل بمعنى أن الحكَّام وأصحاب السلطة يتقيّدون في الإدارة والتنفيذ بمجموعة من الشروط المبيّنة في القرآن الكريم وسنّة النبي (ص). فالحكم الإسلامي حكم

---

(1) أنظر: الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، مقدمة الناشر، ص5 ـ 7. مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني 1373هـ. ش. (1994م).

قانوني والقانون الوحيد الذي يلزم إجراؤه هو القانون الإلهي[1].

وفي قسم آخر من الكتاب، ضمّن الإمام طرحه لهذا السؤال بالقول: «والآن حيث لم يتعيّن شخص خاص من قبل الله تعالى ليتصدّى في الغيبة الكبرى فما هو التّكليف؟» وبخلاف من يعتقد أن «الولاية» تعني «المحجورية» و«القيمومية» يطرح فكرته عن ولاية الفقيه فيقول:

«الولاية، تعني الحكومة وإدارة البلاد وتنفيذ قوانين «الشَّرع المقدَّس». وهذه الولاية جُعلت للفقيه وتُعدُّ من الأمور العقلائية التي ليس لها واقع ما عدا الجعل».

فيوضح رؤيته له بالقول:

«أن هذا التوهم بأن نطاق صلاحية حكم الرسول (ص) يكون أوسع من نطاق صلاحية الإمام علي (ع) أو أن نطاق صلاحية الإمام علي أوسع من نطاق صلاحية الفقيه، أمر باطل وليس له نصيب من الصحة»[2].

وهذا الكلام هو ذات الولاية المطلقة التي أشار إليها عام 1987م، وكانت تلازم فكره السياسي منذ البداية، ولم يحصل أي تغيير أو تطوُّر حولها. والولاية هذه لها الصلاحية المُطلقة في إدارة البلاد، التقيَّد بأحكام الشرع. إضافةً إلى ذلك فإن الفقهاء ليسوا أولياء مُطلقين بمعنى أن يكون لهم الولاية المُطلقة على الفقهاء الآخرين المعاصرين لهم، ويستطيعون عزل أو تنصيب فقيه[3]. وفي صدد بيان المبنى الفقهي لولاية الفقيه وكونها تعيينية يقول الإمام:

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص32 ـ 35.

(2) المصدر نفسه، ص39 ـ 42.

(3) المصدر نفسه، ص42.

«إذا كان فقيه يستطيع أن ينشئ حكماً إسلامياً فيجب عليه ذلك وجوباً عينياً وإلّا فيتحوّل إلى الوجوب الكفائي ، وفيما إذا لم يمكن ذلك فإن الولاية لا تسقط، لأن الفقهاء تم تعيينهم من قبل الله تعالى»[1].

ومن المفيد التذكير بأن هذه الرؤية ورد مثيل لها في **«كتاب البيع»**، ونكتفي بالإشارة إليها على سبيل الاستنتاج من أدلة ولاية الفقيه، حيث يقول:

«متحصّل مما مّر، ثبوت الولاية للفقهاء من قبيل المعصومين (ع) في جميع ما ثبت لهم الولاية منه، من جهة كونهم سلطاناً على هذه الأمة»[2].

وهو في هذا الكلام يشير إلى مبنى التعيين كأساس لمشروعية ولاية الفقيه، كما يُبيّن نطاق صلاحيتها ويقول إنها مطلقة، وأن للفقيه صلاحيات الحكومة للمعصوم، إلّا ما ورد استثناؤه بالخصوص.

البحث الثالث: الفكر السياسي للإمام عامَي 1978 ـ 1979م:

لا ريب في أن قائد الثورة الإسلاميّة واجه على مدى ثلاث عشر سنة من إقامته في **النجف**، ضغوطاً من قبل النظام في **بغداد**، حتى أُرغم على ترك الأراضي العراقية، وبعد معاناة كبيرة اختار التوجُّه إلى **باريس**. بيد أنَّ إقامته المؤقتة في **فرنسا** كانت من العوامل المُؤثّرة في ازدهار الثّورة الإسلامية، حيث أن الملايين من المسلمين

---

(1) **ولاية الفقيه**، ص 42.

(2) الإمام الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص467.

الإيرانيين كانوا يُنصتون إلى توجيهات قائدهم الفذ وخطبه وبياناته من مقرِّهِ «**نوفل لوشاتو**»، وكانوا يستفيدون منها في كفاحهم ضد النظام الملكي وسعيهم لإقامة الحكم الإسلامي بدلاً منه. ومن المؤكد أن المقابلات والبيانات والخطب التي كان يُوجهها لعبت الدَّور الأمثل في النهضة الدينية للشعب الإيراني.

إنطلاقاً من هذه الأجواء، لا بدَّ من تحليل فكر الإمام السياسي في باريس ومن ثم في **طهران** في بداية انتصار الثورة الإسلاميّة بشكل واقعي وشامل مع مراعاة الأبعاد المختلفة لفكره ورؤيته، منعاً للإنزلاق في التحليل والتعصّب، وبعيداً عن أجواء إصدار الأحكام اللامسؤولة والمتسّرعة وحتى لا يُنسب إليه أمرٌ لا يتّفق مع فكره بشكل من الأشكال.

في الواقع، إن فكر الإمام في تلك الحقبة، لم يكن جهداً علمياً لمفكّر اختار الاعتزال في مكتبه وطرح فكره في مناظرة وسجال علمي بحت، بل هو فكر صدر من قائد سياسي كبير وسائس قدير في المواجهة، مع نظام **البهلوي** الفاسد **وأميركا وإسرائيل**. وهذا الكفاح اصطفَّ في مقابله الألوف من الأعداء في الداخل والخارج، منهم من أظهر العداء ومنهم من أضمره، وكان على الإمام أن يواجه هذه المشاكل بحنكة، ويستمر في طريقه للوصول إلى الغاية التي ينشدها. ومن المؤكد أن الأعداء الداخليين والخارجيين من جهة، ومناوئي الإمام في الأجنحة والأحزاب السِّياسيَّة المختلفة من جهة أخرى، كانوا يُشكِّلون قطاعاً واسعاً، وكان ينبغي أن يقود سفينة الثورة مع الحفاظ على وحدة الأمة وسط إعصار شديد، ويوصلها إلى الميناء.

بالالتفات إلى كل هذه الأبعاد، لا بدَّ من أن توضع تصريحات الإمام بعضها إلى جانب البعض الآخر، ويُصار إلى الحكم عليها من

خلال نظرة جامعة. ولكن لو استند شخص إلى كلمات متشابهة في مقابلة مع صحافي أوروبي أو مع وكالة الأنباء الأميركية مثلاً ونسب من خلالها نظريَّة إليه، فيصدق عليه قوله تعالى: ﴿...فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾.

في ضوء هذا التَّوضيح، سنحلّل فكر الإمام السياسي في **باريس** قبل عودته إلى **طهران** من خلال التركيز على الغرض والتمهيد المهم السابق، وهذا الفكر يتجلّى بالآراء المهمة التي ترتبط بماهية وجوهر الحكم والجمهورية الإسلاميّة برابط وثيق، وهذه الآراء هي:

1 ـ تعريف وانطباع الإمام عن الجمهورية الإسلامية.

2 ـ دوره ودور العلماء الكبار في الجمهورية الإسلامية.

3 ـ تفسير شعار «استقلال، حرية، جمهورية إسلامية».

4 ـ حقوق الإنسان، والديمقراطية والحكم الإسلامي.

5 ـ صوت الشعب ودوره في نظام الجمهورية الإسلامية.

بدايةً، يجدر القول إن رؤى الإمام حول المحاور الآنفة الذكر جعل البعض يدّعي أنه تغيّر جرّاء هجرته إلى أوروبا، وأنه عَدَل عن نظريته السابقة في **النجف** حول **(ولاية الفقيه)**، وتبنّى خلال إقامته **في باريس**[1] نظريَّة جديدة باسم الجمهورية الإسلاميّة، أو اختار نظريَّة إشراف الفقيه في الأمور، وهي تختلف بدرجة كبيرة مع نظرّيته السابقة، التي لم يكن يدلي من خلالها برأيه حول صلة الإسلام بأصوات النَّاس (الشعب) بينما في النظريَّة الجديدة يؤّكد على الشعب ويعتبر أصوات النَّاس معياراً.

---

(1) أنظر: محسن كديور، **بتروهشنامة متين**، العدد الأول، السنة الأولى، شتاء 1998م. ص12 ـ 15، 37 ـ 40، 73 ـ 75.

وفي ما يلي جملة من الكلمات للإمام التي توحي بأنه أدار الظهر لنظريته السابقة ودخل ميداناً جديداً:

1 ـ معنى الجمهورية الإسلامية: «أما الجمهورية فمعناها ذلك المعنى المقصود من الجمهورية في كل الجمهوريات السائدة، غير أن هذه الجمهورية تعتمد على دستور وهو الشرع الإسلامي. والسبب في أننا نقول الجمهورية الإسلاميّة هو أن شروط المرشح والأحكام التي تسود في إيران تعتمد على الإسلام، إلاّ أن الاختيار للشعب، وشكل الجمهورية هو ذاته السائد في أيّ مكان»[1].

2 ـ دور الشعب: «للشعب تحديد مصيره»، «إنني سوف اقترح الجمهورية على الشعب»[2].

3 ـ حقوق الإنسان: «هذا الشعب يطالب بالحقوق الأساسية للإنسان، ومن الحقوق الأساسية للإنسان أن يعيش حراً»[3].

4 ـ دور الإمام والعلماء: «إني لا أريد أن أتقلّد زمام الحكم، إلّا أنني أقود الشعب نحو اختيار الحكم وأعلن الشروط للشعب»، «إنني وباقي العلماء لا نريد أن نشغل موقعاً في الحكم، دور العلماء هو الإرشاد»[4].

5 ـ الديمقراطية: «نظام الحكم في إيران هو الجمهورية الإسلاميّة التي تحافظ على الاستقلال والديمقراطية، وسوف يُعلن عنها

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص351.

(2) المصدر نفسه، ص62، 310، 313، 363، 372، 392، 408.

(3) المصدر نفسه، ص7.

(4) المصدر نفسه، ج3،ص1333 و140 وج2، ص165، 315، 477.

وفقاً لقوانين الإسلام، وسوف نضع هذا المشروع وفق آراء الشعب ونرجع إلى أصواتهم»[1].

6 ـ **الاستقلال والحرية: «الاستقلال والحرِّية أمران من الحقوق الأساسية للإنسان»، «هؤلاء (الشعب الإيراني) متمدّنون حينما يطالبون بالحرِّية والاستقلال، وهؤلاء هم الذين سُلبت منهم الحرِّية والاستقلال»[2].**

7 ـ **آراء الشعب: «إذا كان للمجلس التأسيسي اعتبار فذلك لأن أعضاءه ممثّلون للشعب، وما الخطأ [...] إذا كان أفراد الشعب ليس لهم الحقُّ بأن يدلوا بأصواتهم ولكن المندوب عنهم يستطيع أن يبدي رأيه؟ الرأي رأيكم، والميزان هو رأي الشعب. المواطنون تارة يدلون بأصواتهم وأخرى يختارون مندوبين ليعطوا رأيهم بدلاً عنهم، وهؤلاء لهم المرتبة الثانية من الاعتبار. والمرتبة الأولى، حقُّ الشعب. أنتم تدفعون الضريبة بدمائكم، والقانونيون يقرِّرون ماذا عليكم أن تفعلوا؟!»[3].**

1 ـ تحليل الفكر السياسي للإمام عامَي 1978 ـ 1979م

بالعودة إلى تصريحات **الإمام الخميني** عامَي 1978 ـ 1979م. يتّضح لنا أن مبدأ الرُّجوع إلى آراء الشعب والمشاركة في تعيين المستقبل السياسي والقضايا الكبرى، كانا يمثّلان جزءاً أساسياً ومهماً من فكره. ونتيجة هذه التصريحات المُؤيّدة للديمقراطية وذات النزعة الجماهيرية، اعتقد البعض أن الإمام خلال إقامته في **باريس** اختلف عما كان عليه في **النجف**، وأنه اختار من العاصمة الفرنسيَّة، وفي أوائل

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص160، 219، 230.

(2) المصدر نفسه، ص414.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص433.

انتصار الثورة الإسلاميّة نظريَّة الجمهورية الإسلاميّة، والدور المشرف للفقيه، وهذا ما يتنافى مع فكره حول **ولاية الفقيه** تنافياً واضحاً[1].

في إطار مناقشتنا لهذا الاستنتاج الأخير، سنفترض جدلاً أن ثمة تغيُّراً في فكر الإمام، لكن التّعارض الأول الذي يبرز هو أن هذا النوع من التصريحات لا يشتمل على جميع مواقفه عام 1978 ـ 1979م. وبوجه عام فإن تصريحاته في تلك الحقبة لا تنبع من أسلوب وسياق واحد. ولا بدَّ من الاعتراف بأن الاعتناء بآراء ودور الشعب في الساحة السِّياسيَّة يُشكّل الحجر الأساس في فكره، إلاّ أن هذا لا يعني أنه قد أدار ظهره لأفكاره العلمية التي برزت في **النجف وقم**. ومن قراءتنا لتصريحاته في «**صحيفة النور**» ندرك أنه لا يزال متمسّكاً بفكره في **النجف**، بأساسه وبنيانه ومنهجيته، إلاَّ أنَّه نما وازدهر. ونشير هنا إلى جملة من هذه التصريحات:

1 ـ **تحديد وظائف الحكم بواسطة الرسول (ص): «يوم عيد الغدير ذلك اليوم الذي حدّد فيه الرسول الأكرم (ص) وظيفة الحكم، وعيّن بذلك نموذج الحكم الإسلامي إلى الأبد، ومثال الحكم الإسلامي هو تلك الشخصية المهذّبة من جميع الأبعاد (مثل الإمام علي (ع))... واليوم حيث قام الشعب في إيران... يريدون أن يكون حكمهم حكماً إسلامياً، وهذه هي استجابة لكلام رسول الله (ص)، ولا بدَّ لنا من أن نقتبس الصفات التي حددها النبي الأكرم (ص)، تلك الصفات العامَّة المعتبرة، من نهج الإمام علي (ع) في الحكم»**[2].

وهذا الكلام، يكشف عن أن قضية الغدير لم تكن واقعة

---

(1) محسن كديور، **حكومت ولايتي**، ص142.

(2) **صحيفة النور**: ج2، ص405.

تاريخية في الماضي، بل حقيقة على مر التاريخ، حيث أراد **النبي** (ص) بذلك أن يحدّد وظيفة الحكم والولاية.

2 ـ **إقالة الحاكم**: يجيب الإمام عن السؤال الذي وجّهه إليه صحافي إيطالي حول اللامركزية وعدم إقرار علاقة السلطة والرعية في الحكم الإسلامي، قائلاً: «**لقد وضع الإسلام حول علاقة الدولة، والحاكم والشعب ضوابط وحدوداً... ولكل فرد من أفراد الشعب الحقُّ في استجواب حاكم المسلمين أمام الآخرين، وأن يُوجّه إليه النقد، وعلى الحاكم أن يقنعه عند الإجابة، وفي غير تلك الصورة، وإن لم يعمل الحاكم بوظائفه الإسلاميّة، فيُعَزل عن الحكم تلقائياً**»[1].

ومن خلال التّأكيد على إقالة الحاكم، يرسم الإمام أساس المشروعية في الحكم الشرعي، حيث أن المشرّع الذي نصبّه يعزله، في حين أن المشروعية لو كانت تأتي من خلال الشعب، لكان ينبغي أن يأتي عزله أيضاً من قبلهم.

3 ـ **إنشاء مجلس الثورة الإسلامية**: بتاريخ 11/ 1/ 1978م، أبلغ الإمام الشعب الإيراني من باريس، بإنشاء مجلس الثورة الإسلامية. وبهذه المناسبة أصدر بياناً يُوضح فيه الأساس الفقهي والقانوني لهذا المجلس، قائلاً: «**انطلاقاً من الحقّ الشرعي، واستناداً إلى ثقة الأغلبيّة المُطلقة للشعب الإيراني التي أبدوها تجاهي، وبهدف تحقيق الغايات الإسلاميّة للشعب، لقد تم إنشاء مجلس باسم «مجلس الثورة الإسلامية»... وسيباشر عمله**»[2].

---

(1) **صحيفة النور**، ج2، ص405.

(2) المصدر نفسه، ص105.

ومن الواضح أن الحقَّ الشرعي الوارد في هذا البيان، يستند إلى المبنى الفقهي الذي اعتمده الإمام في **ولاية الفقيه** في مدينتي **النجف وقم**.

4 ـ **إنشاء الحكومة المؤقتة: في 3/ 2/ 1978م أصدر الإمام حكماً بتعيين «مهدي بازركان» رئيساً للوزراء بما يلي:**

«سعادة السيّد المهندس مهدي بازركان، نتيجة اقتراح مجلس الثورة، واستناداً إلى الحق الشرعي والقانوني المنبعث من آراء الأغلبيّة المُطلقة للشعب الإيراني... ومن دون الالتفات إلى صلتكم الحزبية وعلاقتكم بالجهة الخاصة، أُكلفً سعادتكم بتأليف الحكومة المؤقتة»[1].

والجدير ذكره أنه بعد تنصيب رئيس الوزراء، سعى مرات عدة لدعم موقف الحكومة المُؤقتة، وحول الموقع الشرعي لهذه الحكومة وأهميتها يقول: **«إنني عينّته حاكماً، وإنني شخص أملك موقعاً من خلال الولاية الشرعية، بحيث أجعله حاكماً... المعارضة مع هذه الحكومة هي بمثابة المعارضة مع الشرع، وتُعَدُّ خروجاً عليه»**[2].

ويتّضح من الكلام الآنف الذكر أنّ الإمام يتحدَّث عن ولايته الشرعية، ويرى نفسه كفقيه جامع للشرائط، صاحب الولاية، ويعتبر هذا الأمر أساساً لمشروعية مجلس الثورة والحكومة المُؤقتة.

---

(1) **صحيفة النور**، ص228.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص227 و225.

الهندسة السياسية للإمام الخميني

(المجتمع المطلوب، أو المدينة الإسلامية الفاضلة)

محمد باقر حشمت زاده[*]

خلاصة المقالة

إنّ الأفكار والممارسات التي قام بها **الإمام الخميني** في الميدان السياسي، جعلت منه قائداً ناجحاً، من جهة، ومن جهةٍ أخرى، عُدّ من خلالها مؤسّساً ومهندساً لنظامٍ سياسيٍ إسلامي (الجمهورية الإسلامية) أمام الرأي العام العالمي.

ويبدو أن هذه الأفكار والممارسات ناتجةٌ عن مشروعٍ نظريٍ شامل. وبعبارةٍ أخرى، مستلهمة من هندسةٍ سياسية. ويمكنُ تلمُّس آثار هذه الهندسة السياسية في تراث **الإمام الخميني** (خطابات الإمام ومؤلّفاته).

(*) دكتوراه في العلوم السياسية، وعضو الهيئة العلمية لكلّية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة الشهيد بهشتي ـ إيران.

وفي الحقيقة، إن الهندسة السياسية للإمام مبنيّة على رؤية مدينةٍ فاضلةٍ، ذات خمسة أركانٍ هي:

1 ـ معرفة الواقع الموجود في المجتمع.

2 ـ تشخيص الواقع المطلوب أو الأمثل.

3 ـ رسم خريطة الطريق، وكيفيّة التحرّك من الواقع السائد حالياً إلى الواقع المراد الوصول إليه.

4 ـ الإحاطة بتاريخ المجتمع الواقع.

5 ـ معرفة ملامح الواقع المطلوب بموجب الرؤية الكونيّة، والأصول العقيدية للإسلام.

وسنحاول في هذه المقالة، عبر إلقاء نظرةٍ فاحصةٍ على أحد أهمّ مؤلّفات **الإمام الخميني** السياسية، أي **«دروسٌ في ولاية الفقيه»**، إستخراج هذه الأركان الخمسة للهندسة السياسية للإمام، وفهم الارتباط في ما بينها والعناصر المكوّنة لها، في رأي وسلوك وعمل **الإمام الخميني**.

مقدمة:

المدخل لبيان القضية وأهميّة الموضوع:

إن نجاح **الإمام الخميني** في قيادة ثورةٍ كبرى، والإطاحة بنظام طاغٍ قوي، ثمّ تبؤوه الرئاسة والزعامة وتوجيه دفّة الأمور في نظامٍ اجتماعيٍ وسياسيٍ حديث، خلال السنوات العشر التي تلت انتصار هذه الثورة؛ ذلك كلّه يثير السؤال الرئيس التالي في أذهان المفكّرين السياسيين:

ماهي النظريات والاستراتيجيات التي يمكن استنباطها واستلهامها من الآراء والأفكار السياسية والاجتماعية للإمام الخميني؟

وبعبارةٍ أخرى:

إستناداً إلى أيّ أطر نظريةٍ وعملية، يمكن تحليل الأفكار السياسية للإمام الخميني؟

لقد كان الإمام رجل العلم والفكر، إذ بلغ مرحلة الأستاذية في الفقه والأصول والكلام والفلسفة والعرفان. وكانت معلوماته في التاريخ والأدب جمَّة وممتازة[1].

كما كان رجل العمل والممارسة، أيضاً. إذ كان ينطلق من كونه يتبّوأ مقام الاجتهاد ومنزلة المرجعيّة؛ فيفتي للمؤمنين، ويصدِر الأحكام الفقهية التي يستنبطها من مصادرها لمقلّديه. ولذلك، فإنه يأخذ في الاعتبار حقائق الواقع في حياة الناس، ويشعر بمشاكل المجتمع.

ومنذ عام 1962م (1341 هـ. ش)، وأثناء تبوّئه مكانة المرجعيّة والفقاهة، دخل الإمام الساحة السياسية بشكلٍ علنيٍ وصريح، وخاض النضال السياسي، وغدا أكبر وأهمّ زعيمٍ سياسيٍ معارضٍ **للشاه**. ومن منفاه الذي دام 15 عاماً، كان الإمامٍ يمارس التعليم والإعلام الثوري، وتربية وإعداد الكادر الثوري وتنظيم صفوف المعارضة؛ وأصبح بهذا السعي وتلك التجربة، القائد الأوحد للثّورة الإسلامية عام 1977، حيث قام بتعبئة أبناء الشعب

---

(1) محمّد حسن رجبي، **السيرة الذاتية للإمام الخميني**، وزارة الإرشاد، الطبعة الأولى، 1369 هـش ـ 1990م، الصفحة 6.

بشكلٍ واسع النطاق ضدّ النظام الشاهنشاهي، فأطاح به عام 1979م (1358 هـ. ش). وغدا منذ ذلك الحين، زعيم الدولة والمسؤول الأوّل في قيادة نظام الجمهورية الإسلامية، حتى وفاته في حزيران/ يونيو 1989.

خلال تاريخ **إيران** والعالم طيلة القرون الأخيرة، ربّما يكون امرؤاً لا نظير له أو ينذُر مثيله، من يبلغ الذروة في الزهد والعرفان والعلم، ويتزعّم ثورة دينية وشعبية، ويسقط نظام دولةٍ ذات وزنٍ إقليمي، وتتمتّع بدعم القوى الكبرى؛ ثمَّ يتبوّأ موقع المرجعيّة الدينية لمدّة عشر سنوات. وفي الوقت نفسه، يدير دفّة القيادة السياسية ويتزعّم النظام أيضاً.

وهنا، لا بدّ من التساؤل حول طبيعة وهويّة هذا التيّار الثوّري والتاريخي والسياسي العظيم الذي انطلق **في إيران** بزعامة **الإمام الخميني**. ماذا كانت خلفيّته النظرية والعملية؟ وكيف تبلور هذا الفكر وانتظم وغدا منسجماً، بحيث تمكّن من تحقيق أهدافه بنجاح؟

والسؤال التالي؛ أو بتعبيرٍ آخر: السؤال العملي هو: بعد أن استطاع الإمام أن يطيح بالنظام الشاهنشاهي، ويقيم نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، اعتماداً على هذا الفكر؛ كيف يمكن أيضاً حفظ المجتمع والحكومة الناتِجَة عن الثورة، وصونهما وإصلاحهما، في الوقت الحاضر؟

الفرضيّات، وأركان الإطار النظريّ والاستراتيجيّ:

إنّ النظرية والاستراتيجية التي نريد استنباطها في هذه المقالة، من آراء الإمام السياسية، أو نروم من خلالها أن نلِج إلى صميم أفكار الإمام، نطلِق عليها العنوان التالي:

«الهندسة السياسية التي وضعها **الإمام الخميني**: المجتمع المطلوب، أو المدينة الفاضلة؟».

هذه الهندسة وهذا الإطار النظري يشملان خمسة أركان وعناصر؛ يتمّ هنا تعريفها وشرحها، بشكلٍ إجمالي. وبعد ذلك، نبحث في كلّ واحد مِنها، عبر الرجوع إلى الآراء والأفكار السياسية **للإمام الخميني**. وبالتالي، يمكن تلمّس هذه الهندسة السياسية بشكلٍ واضحٍ وشفّاف، من خلال إلقاء نظرةٍ على المادّتين الثانية والثالثة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية. والأركان الخمسة لهذه النظرية الاستراتيجية تكمن في الإجابة على الأسئلة التالية:

1 ـ ماهو الوضع القائم في المجتمع؟

2 ـ ماهو الوضع المطلوب إقامته في المجتمع؟

3 ـ ما الذي ينبغي عمله لتغيير الوضع الموجود، والوصول إلى الوضع المطلوب؟

4 ـ كيف كان الوضع السابق، وكذلك تاريخ المجتمع الموجود؟

5 ـ ماهي مؤشرات الوضع المطلوب، وعلامَ تستند، ووفقاً لأيّ رؤيةٍ كونيّةٍ ومبادئ عقيدية؟[1]

سنحاول في ما يلي شرح الأركان الخمسة آنفة الذكر، وتعريف الترابط والانسجام في ما بينها.

---

(1) محمّد باقر حشمت زاده، **إطارٌ لتحليل ومعرفة الثورة الإسلاميّة الإيرانية**، مؤسسة فرهنگ دانش وإنديشه معاصر (المؤسسة الثقافية للمعرفة والفكر المعاصر)، 1378 هـ.ش ـ 1999م، الصفحة 39.

1 ـ ماهو الوضع القائم في المجتمع؟

إن الإنسان يحاول تلبية احتياجاته، وبلوغ أهدافه، في إطار العلاقات الاجتماعية والحياة الجماعيّة. والمجتمع القائم والمفروض ذو ثلاثة أركان وركائز أساسية، هي عبارةٌ عن:

1 ـ الاقتصاد والمعيشة.

2 ـ الثقافة والأمور المعنوية.

3 ـ السياسة والحكومة.

ذلك لأن المجتمع هو البيئة التي يحيا فيها الإنسان. والمرء يشعر بسعادته وشقائه في رحاب المجتمع، تحديداً. لذلك، فإن أي شخص ـ حتى لو كان أُمّياً ـ يحمل، على قدر مستواه، انطباعاً، وفهماً خاصّاً به لبُنية مجتمعه؛ ويشعر تجاهه بمشاعر معيّنة، سلبيةٍ أو إيجابية[1].

- ماهي الرؤية الكونيّة وأصول العقائد؟
- ما هو الوضع المطلوب إقامته في المجتمع؟
- استراتيجية (ماذا ينبغي عمله؟)
- ماهو الوضع الموجود في المجتمع؟

كيف كان الوضع السابق، وتاريخ المجتمع الموجود؟

---

(1) مصطفى ملكوتيان، **جولةٌ في نظريات الثورة**، الطبعة الثانية، نشر قوس، 1376 هـ.ش ـ 1997م، الصفحة 96.

الرسم البياني رقم(1)

الهندسة السياسية التي وضعها الإمام الخميني، والإطار النظريّ والاستراتيجيّ لفكره.

متغيّر مرتبط	متغيّرات مستقلة	R	R^2	R^2 معدّل	S.E خطأ قياسي	مقدار الاختبار F (ومستوى المعنى)
1 ـ الإحساس بالوحدة	1 ـ الوفاق المعرفي 2 ـ الوفاق الاعتقادي (السياسي) 3 ـ عدم الانسجام الرتبي والمقامي	0 /55	310	0 /27	2 /2	8 /42 0 /00001
الوفاق المعرفي	1 ـ الوفاق الاعتقادي السياسي 2 ـ الانشداد التواصلي	0 /38	0 /14	0 /12	5 /4	5 /41 0 /006
الوفاق الاعتقادي (السياسي)	1 ـ الوفاق القيمي (السياسي)	0 /26	0 /07	0 /05	1 /78	4 /74 (0 /033)

2 ـ الوضع المطلوب في المجتمع: كيف ينبغي أن يكون؟

الإنسان كائنٌ له بُعدان: مادّيٌ ومعنوي. وهو ذو عقلٍ وإرادة، ويتمتّع بالقدرة على الانتخاب واختيار الهدف. وبناءً على ذلك، فإنه يحمل في أُفق رؤيته وذهنه صورة عن الوضع المطلوب والأمثل لمجتمعه[1]. وهذا التصوير، ربّما يكون من صنع خياله، ويشوبه الغموض أو الإبهام؛ ولربّما كان من نتاج فكر العقلاء، والمفكّرين، والمناضلين، والأنبياء، وأولياء الله، وله خطوطٌ محدّدة المعالم وشفّافة التقاطيع؛ وينتقل من خلال التبليغ والتعليم إلى روح كلّ واحدٍ من أفراد المجتمع، ويرتسم في ذهنه. والمدينة الفاضلة والمجتمع المطلوب يشملان مؤشّراتٍ وخطوطاً عريضة في مجالات السياسة، والاقتصاد، والثقافة؛ الجيّدة والمطلوبة.

3 ـ ما الذي ينبغي عمله؟

إن وجود صورةٍ ذهنيّةٍ لدى الأفراد والمجتمع، بشأن المجتمع المأمول قيامه والمطلوب إيجاده، يتمخّض عن نتيجةٍ معيّنة، وهي أن المواطنين ـ من حيث يعلمون أو لا يعلمون ـ سيقابلون بين الوضع القائم في المجتمع فعلاً، والمجتمع المطلوب والأمثل. ونتيجة هذه المقارنه هي أحد الأمور التالية:

(أ) إن الوضع الموجود هو في سياق الوضع المطلوب.

(ب) إن الوضع القائم لا يتطابق مع الوضع المراد إقامته، ولكن هذا الاختلاف محدود، وسطحي، وظاهري.

(1) كارل مانهايم، **الأيديولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة فريبرز محمّدي، منشورات جامعة طهران، 1355هـ.ش ـ 1976م، الصفحة 200.

(ج) إن الوضع الحالي لا يتطابق والوضع المطلوب قيامه، إلّا أن عدم التطابق هذا كبيرٌ وأساس وعميق[1].

فإذا وصل العقل النظري، وكذلك الرأي العامّ والعقل الجمعيّ، إلى أيٍ من هذه القضايا آنفة الذكر، فإنه يتّخذ قراراً بانتهاج السياسة أو الاستراتيجية المناسبة، وهي:

(أ) إنّ الوضع القائم والأساليب والاستراتيجيات السابقة يجب حفظها كما هي، وعدم تغييرها.

(ب) لا بدّ من إعادة النظر في الوضع القائم، وإعادة ترتيبه من جديد.

(ج) ينبغي تغيير الوضع الموجود القائم، بشكلٍ ثوريٍ وجذري، لكي تُقام المدينة الفاضلة.

4 ـ كيف كان الوضع سابقاً، وكذلك الحالة التاريخية للمجتمع؟

إن السؤال القائل: (كيف كان الوضع السابق، وكذلك الحالة التاريخية للمجتمع؟) مطروحٌ لدى المفكّرين، دائماً، حيث حاول المؤرّخون والفلاسفة وعلماء التاريخ أن يجيبوا عليه[2]. ويتّخذ هذا السؤال صبغة موضوعية، وأولويّة خاصّة، عندما تصل النخب والمواطنون إلى نتيجةٍ مفادها أن الوضع القائم بالفعل مشينٌ وخاطئٌ تماماً؛ والجميع يتطّلعون إلى معرفة جذور الانحرافات وأساس الإعوجاج، ومعرفة سبب الوصول إلى طريقٍ مسدود.

---

(1) محمّد باقر حشمت زاده، مصدر سابق، الصفحة 38.

(2) ويل ديورانت، **تاريخ الحضارة**، الجزء الثاني، ترجمة آريان بور وزملاؤه، انتشارات وآموزش انقلاب إسلام، المجلّد الثاني، ص1، 1370 هـ.ش ـ 1991م.

من وجهة نظر معيّنة، ربّما يعتقد بعض الأشخاص أن الوضع الموجود هو إفرازٌ ونتاجٌ وميراثٌ محتومٌ للماضي. فالوضع الراهن، أو الحال الموجود، هو استمرارٌ وامتدادٌ للماضي والتاريخ المنصرم[1]. ولذلك، فإنهم يستسلمون للقدر، ولا يحملون أيّ أملٍ في تغيير الوضع القائم، وإقامة وضعٍ جديد مطلوب. وعادةً ما يروّج حكّام الجور وجهازهم الإعلاميّ والتعليمي، عمداً أو عن غير عمد، هذه النظرية.

من ناحيةٍ أخرى؛ فإنّ بعض الناس يمكنهم أن يفكّروا بهذه الطّريقة؛ وهي أنه رغم وجود دورٍ للتاريخ وتأثير للماضي في الوضع الحالي والمستقبلي للمجتمع، إلّا أن الانسان، كونه عاقلاً ومختاراً، يمكنه أن يضع هدفاً معيّناً لمستقبل المجتمع، ويقرّر مصيره بنفسه، وأن يرسم مطالبه وآماله في صيغة الوضع المطلوب والمأمول الأمثل، والمدينة الفاضلة[2]. وتكمن في هذه النقطة بالذّات المنعطفات التي مرّ بها الإنسان والمجتمع، على مرّ الزمن، وطوال عهود التاريخ.

5 ـ ما هي الرؤية الكونية وأصول العقائد؟

لقد طرحت المدارس التاريخية، السياسية، والاجتماعية (سواءً تلك الإلهية أو البشرية) ـ كلاً على حِدة ـ للإنسان والمجتمع، مؤشّراتٍ وخصائص للوضع المطلوب قيامه؛ كانت ـ أحياناً ـ تتناقض وتتباين فيما بينها بشكلٍ جوهري. كما أن هذه المناهج اعتمدت أساليب مختلفة في كيفيّة التحرّك والانطلاق من الوضع القائم، نحو الوضع المطلوب قيامه، من وجهة نظرها.

---

(1) غلام عباس توسّلي، **نظريات علم الاجتماع**، سمت، 1370 هـش ـ 1991م، الطبعة الثانية، الصفحة 105.

(2) الشهيد مرتضى مطهرّي، **المجتمع والتاريخ**، لايوجد تاريخ الصدور، ص143.

وفي هذا المضمار، يمكن المقارنة بين وجهات نظر المدارس المعاصرة الكبرى؛ أي الماركسية، واللّيبرالية، والإسلام[1]. فالمدرستان الأوّليتان (الماركسية واللّيبرالية) هما وضعيّتان؛ أي من وضع الإنسان. بينما الثالثة إلهية. وقد ظهرت بفضل **الإمام الخميني** والثورة الإسلامية ـ خلال القرن العشرين ـ كمدرسةٍ اجتماعيةٍ ممكنة التطبيق عملياً. فالماركسية خرجت ـ من الناحية العملية والعلمية ـ من الحلبة. وإذا ما استطاع نظام الجمهورية الإسلامية حفظ نفسه، وصون أركانه، وبلوغ كماله، فإن القرن الحادي والعشرين سيكون ـ من الناحية النظرية والمنهجية ـ قرن المواجهة والتعامل المصيريّ بين الإسلام واللّيبرالية[2].

النقطة المهمّة والتطبيقية التي تُطرح في هذه المقالة هي: من أجل إثبات الوجود، وشموخ كيان الإسلام، يجب الاستفادة من الهندسة السياسية، والنظرية الاستراتيجيّة **للإمام الخميني** في مثل هذا الميدان الحسّاس، بعد تمكّنه من قيادة الثورة الإسلامية وإسقاط **الشاه**، وتأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

والسؤال الأساس هو: لماذا تختلف مؤشّرات المجتمع المطلوب ومواصفاته واستراتيجيّات المناهج الفكرية مع بعضها، اختلافاً أساسياً؟

---

(1) محمد تقي الجعفري، «تحليل ودراسة الاتجاه الدنيوي غير المبالي بالدين»، فصلية **قبسات**، السنة الأولى، العدد الأوّل، الصفحة 55؛ وانظر أيضاً: السيّد (الإمام) محمّد باقر الصدر، **الرؤية الكونية في فلسفتنا** [الإسم الأصلي للكتاب باللّغة العربية هو «فلسفتنا» فقط ـ المترجم رعد جبارة] ترجمة سيّد حسين الحسيني، بدر، 1360 هـ.ش ـ 1981م.

(2) جون. إل. إسبوزيتو، «الإسلام السياسي والغرب، حوار الحضارات أم صراعها»، مجلة **سياسة خارج السياسة الخارجية**، السنة الثانية عشرة، صيف 1377 هـ.ش ـ 1998م، ص 299.

فمثلاً في المجتمع الإسلامي المطلوب والمدينة الإسلامية الفاضلة، فإن الحكم والحاكم ينبعثان ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ من الله تبارك وتعالى[1]. ولا بدّ أن يكون الاقتصاد الإسلامي قائماً على العمل والإنفاق والإيثار[2]. ويجب أن تعتمد الثقافة على محور التوحيد والاعتقاد بوحدانيّة الله ـ عزّ وجلّ ـ وضرورة عبودية الإنسان في مقابله[3].

بينما نجد في اللّيبرالية أن الحكم والحاكم ـ بالأصالة ـ مستمدّان ونابعان من الناس، وأن أساس اقتصادها معتمد على محور تحقيق الربح والمصلحة والنفعية، وأن الأساس الثقافي قائمٌ على محوريّة الإنسان والميول الدنيوية المحضة[4].

والوضع المطلوب في الشيوعية يقتضي أن يكون منشأ الحكم والحاكم طبقة الأكثرية وشريحة الكادحين التي تقوم بانتخابهما[5]. واقتصادها يعتمد إلغاء الملكيّة الخاصّة، وثقافتها تتمحور حول أصالة المادّة ورجحانها قبل المُثل المعنوية.

وفي ضوء الاختلاف في خصائص وكُنْه المدينة الفاضلة في

---

(1) عباس علي عميد الزنجاني، **أسس الفكر السياسي في الإسلام**، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، 1375 هـش ـ 1996م، الصفحة 126.

(2) السيّد عباس موسويان، **التوفير والاستثمار في الإقتصاد الإسلامي**، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، 1376 هـش، الصفحة 92.

(3) محمّد جواد باهنر، **المعارف الإسلاميّة**، نشر فرهنگ إسلامي، 1361 هـش ـ 1982م، الصفحة 82.

(4) السيّد جلال الدين مدني، **الأسس والعموميّات في العلوم السياسية**، الجزء الأول، 1372 هـش ـ 1993م، الصفحة 177.

(5) السيّد محمّد خاتمي، **من عالم المدينة إلى مدينة العالم**، نشر ني، الطبعة الثانية، 1376 هـش ـ 1997م، الصفحة 176.

المدارس الفكرية المختلفة، فإن نهجها ومسيرتها العملية يختلفان أيضاً مع بعضهما. فمثلاً، نجد أن فروع الدين هي أحكامٌ وتعليماتٌ شرعية، هدفها تحقيق الفلاح للإنسان والمجتمع الإسلامي؛ وهي عبارةٌ عن:

الصلاة، الصيام، الخُمس، الزكاة، الحجّ، الجهاد، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، التولّي، والتبرّي.

هذه التعاليم والاستراتيجيات تتناسب بشكلٍ دقيقٍ مع خصائص المجتمع الإسلامي المطلوب قيامه، ومع الرؤية الكونية وأصول عقائد الاسلام، وهي منبثقة منها (مبدأ التناسب بين الوسيلة والهدف)[1]. إذن، وبما أنّ الرؤية الكونيّة وأصول عقائد المدارس المختلفة يوجد في ما بينها فوارق أساسية، فأصول المدينة الفاضلة لدى كلّ واحدةٍ منها تتباين مع الأخرى.

فإذا كان الحاكم والحكم في المجتمع الإسلامي المطلوب لا بدّ وأن يكونا منبعثين من الله تعالى، لأن الرؤية الكونية وأصول عقائد المدرسة الإسلامية مرتكزة على أساس التوحيد، ومعتمدة على حاكميّة الله التكوينية والتشريعية؛ وإذا كان العلم والعدالة من أهمّ شرائط الحاكم الإسلامي؛ فإن ذلك مردّه إلى أن الله هو الحاكم المطلق لكل الكون وما فيه، وهو العالم المطلق[2].

إذن؛ فكما أن الحركة الطبيعية لأمور الوجود كلّه مستندة إلى علم الله وعدالته المطلقة، فإن الحاكم الإسلامي ـ ومن أجل الإدارة

---

(1) أبو الفضل قاضي، **الحقوق الأساسية والمؤسسات السياسية**، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1370هـش ـ 1991م، الصفحة 384.

(2) السيّد مهدي الحسيني، **الإدارة الاستراتيجية**، مؤسسة العمل والشؤون الاجتماعية، 1377هـش ـ 1998م، الصفحة 66.

الحسنة لشؤون المجتمع والخلق ـ يجب أن يتصف بالعلم والعدالة. أي أن السلطة والحكم في المجتمع الإنساني ـ الذي هو جزء من الوجود والكائنات ـ لا يمكن أن ينفصلا عن أصول الحاكمية في الوجود أي حاكمية الباري سبحانه[1].

خلاصة البحث:

إذن؛ وبصورة إجمالية، تشتمل النظرية الاستراتيجية للمدينة الفاضلة على خمسة أركان، مترابطة، ومنسجم بعضها مع الآخر، وتعمل كمنظومةٍ متكاملة. وهذه الأركان عبارةٌ عن الأجوبة على الأسئلة التالية:

1 ـ ما هو الوضع القائم في المجتمع؟

2 ـ ما هو الوضع المطلوب الذي نريد قيامه في المجتمع؟

3 ـ ما الذي ينبغي عمله كي نغيّر الوضع الموجود إلى الوضع المطلوب؟

4 ـ كيف كان وضع المجتمع في السابق، وما هي الحالة التاريخية له؟

5 ـ ماهي الرؤية الكونية وأصول عقائد المدرسة المفترضة؟

ومن خلال امتلاك الهندسة السياسية والنظرية الاستراتيجية للمدينة الفاضلة والمجتمع المطلوب الذي طرحناه في هذه المقدّمة، ها نحن نتمكّن الآن من دخول حيّز الفكر السياسي **للإمام الخميني**، ومن مراجعة نماذج من هذا الفكر. وسنلقي نظرة على مجموعةٍ

---

(1) مرتضى مطهري، **العدل الإلهي**، صدرا، الطبعة العاشرة، 1358هـ.ش ـ 1979م، ص47.

دروسه بشأن **ولاية الفقيه**، التي ألقاها عام 1969 **في النجف الأشرف، في العراق.**

وسنتصفح هذا الكتاب من أوّله، وكلّما وجدنا بيّنةً وقرينةً في تطابق أفكار وممارسات الإمام مع الهندسة السياسية المذكورة، سنطرحهما بحسب ما يتّسع له صدر هذه المقالة.

2 ـ دروسٌ في ولاية الفقيه: الهندسة السياسية للإمام

رؤية استراتيجيّة وحكومية: في أولى الجمل التي بدأ بها دروسه حول **ولاية الفقيه في النجف الأشرف**، بدأ **الإمام الخميني** حديثه من الركن الثالث للهندسة السياسية، أي: (ماذا ينبغي عمله)، وطرح الاستراتيجيات المناسبة، وهذا يدلّل على كونه رجل العمل، وهذه أهمّ ميزةٍ يتمتّع بها الإمام، مقارنةً بكثيرٍ من العلماء والمراجع الآخرين؛ وهي أن الإمام ـ بالتّالي ـ يريد أن ينصبّ الفكر والعلم في مجال العمل والممارسة. يقول سماحته:

«إنّ من يفهم عقائد الإسلام وأحكامه ـ حتى ولو كان فهمه إجمالياً ـ عندما يصل إلى ولاية الفقيه ويتصوّر أبعادها، فإنه سيؤمن بها فوراً ويعتبرها ضرورية وبدهيّة»[1][2].

يلاحظ أن الإمام يحمل هاجس تطبيق الأحكام الإسلامية، بشكلٍ استثنائي، ويهتمّ بتنفيذها في الحياة. وفي موضع آخر من الدروس، نجد أنه قلقٌ من تعطيل الأحكام السياسية والاجتماعية للإسلام، وإهمالها ووضعها جانباً:

(1) (البدهي) أصحّ من (البديهي)، كما يقول اللّغويون ـ المترجم.

(2) محمّد باقر حشمت زاده، **المسائل الأساسية في علم السياسة**، كانون إنديشه جوان (مركز فكر الشباب) 1377 هـش ـ 1998م، الصفحة 38.

«إن ولاية الفقيه فكرةٌ علميةٌ واضحة، قد لاتحتاج إلى برهان. بمعنى أن من عرف الإسلام، أحكاماً، وعقائد، يرى بداهتها. ولكن وضع المجتمع الإسلامي أو وضع المجاميع العلمية (الحوزات) على وجه الخصوص، يضع هذا الموضوع بعيداً عن الأذهان، حتى أنه عاد اليوم بحاجةٍ إلى برهان... لقد ابتُليت الحركة الإسلامية من أوّل أمرها باليهود... ثمّ جاء دور بعض الفئات والطوائف التي يمكن أن تعتبر أشدّ شيطانيةً من اليهود. وقد برز ذلك في النشاط الاستعماري الذي يعود تاريخه إلى ما قبل ثلاثة قرون أو أكثر، حيث وجد المستعمرون طريقهم إلى البلدان الإسلامية. وبُغية الوصول إلى مطامعهم الاستعمارية، سعوا إلى إيجاد ظروفٍ ملائمةٍ لتدمير الإسلام».

ويضيف الإمام الراحل:

«إن إعلام الاستعمار ودعايات أعداء الإسلام تركت آثارها مع الأسف، ليس في نفوس عامّة الناس وحسب، بل حتى لدى الجامعيين، والكثير من طلبة العلوم الدينية أيضاً. فهولاء كذلك لم يفهموا الإسلام، ويجهلونه، ويحملون عنه تصوّراً خاطئاً؛ حتى لقد عاد بينهم غريباً، كما يبدو الغرباء من الناس.

وغدا من الصعب على الداعية المسلم أن يعرّف الإسلام كما هو، على حقيقته، حيث لا يصدّقه الناس بسهولةٍ وبسرعة. بل إن عملاء الإستعمار أشاعوا في أوساط الحوزات الضجيج، وأثاروا الغبار».

ومراعاة للوضع الموجود في المجتمع، يلاحظ من خلال إلقاء نظرةٍ على ما سبق من أحوال المجتمع والحوزة، أن الإمام يطرح، في بداية هذه الدروس، بحثه ـ بادئ ذي بدء ـ من الاستراتيجية، ويتحدّث عن ضرورة إحياء فكرة **ولاية الفقيه**، وتطبيق أحكامها. ثمّ

يتطرّق إلى الركن الأوّل من الهندسة السياسية؛ أي الوضع الموجود في المجتمع والحوزات[1]، ويرى أنه لا يمكن القبول بوضعها آنذاك.

ويعتقد الإمام أن الوضع القائم في الحوزات والمجتمع ـ في ذلك الحين ـ هو وريث الماضي، ليدلف إلى الركن الرابع، ويتطرّق إلى الأسباب والجذور التاريخية لحالة التراخي والفتور التي ظلّ يعاني منها المسلمون منذ صدر الإسلام، حتى وقت إلقاء تلك الدروس. ثمّ يتحدّث الإمام عن مؤامرات اليهود في مطلع ظهور الإسلام، ويلقي الضوء على الهجوم الاستعماري منذ ثلاثة قرون، ليتأوّه ويشكو من نفوذ المستعمرين وتأثيرهم في الحوزات.

ويتحدّث سماحته من زاويةٍ إيجابيةٍ عن الوضع السابق وتاريخ الإسلام، منوّهاً بالمجتمع المطلوب الذي أقامه النبيّ الأكرم **محمّد** (ص) في عصر صدر الإسلام، والقوانين الإلهية التي سادت فيه ونفّذت. وبهذا التصوّر، فإنه يبثّ روح الأمل بإمكانيّة أن يُقام اليوم ـ عبر الاعتماد على تلك القوانين نفسها، والقرآن والسنّة ذاتهما ـ الركن الثاني من الهندسة السياسية؛ أي المجتمع الإسلامي المطلوب والمرجوّ. كما يبرهن على فساد الوضع القائم وسوء النظام الشاهنشاهي الحاكم.

أهمّ مؤشّرٍ للمجتمع المطلوب: حاكميّة القانون الإلهي وسيادته:

«في الوقت الذي كان يسيطر الظلام فيه على بلاد الغرب، وكان الغربيّون تسودهم الوحشية، وكان الهنود الحمر يقطنون أميركا، وهم أنصاف وحوش، وكان الناس يعانون في ظلّ إمبراطورية روما وفارس من الاستبداد والتسلّط والتميز العنصري، وتُستخدم فيه القوّة

---

(1) الحوزات (جمع حوزة)، اصطلاحٌ يطلق على مدارس تدرّس فيها العلوم الدينية وكتب الشريعة الإسلامية والأحكام الفقهية ـ المترجم (ر. جبارة).

إلى مدىً بعيد، من غير اهتمامٍ بحكم الشعب وسيادة القانون، آنذاك وضع الله ـ تبارك وتعالى ـ قوانين، وصدع بها النبيّ الأعظم (ص) بتكليفٍ من الباري عزّ وجل؛ فدهِش بها الإنسان وانبهر بعظمتها.

فجعل ـ سبحانه ـ لكلّ شيءٍ قانوناً وآداباً... فلم يبق في الحياة شيءٌ حيوي إلّا ووضع الله له حكمه، وعالجه، وكلّف الإنسان بواجباته (الإنسان) في شتّى المجالات»[1].

وعلى هذا الأساس، فمن منظار **الإمام الخميني**، تعدّ سيادة القانون الإلهي، وحاكميّته، وإيضاح واجبات الناس في جميع المجالات، أهمّ مؤشّرٍ وسِمةٍ للمجتمع الإسلامي المطلوب والمرجوّ قيامه، وأبرز خصائص المدينة الإسلامية الفاضلة. ويتطرق الإمام ـ في سياق توضيحه جواب التساؤل: لماذا وكيف زالت وتلاشت حاكميّة القانون الإلهي والإسلامي وسيادته في ظلّ النظام الشاهنشاهي، إلى الوضع السابق والأحوال التاريخية المنصرمة، أي الركن الرابع، فيقول:

«إن المؤامرة التي حاكتها الحكومة الاستعمارية الإنكليزية آنذاك تركّزت على تحقيق هدفين: الأوّل افتضح أمره في ذلك الحين بالذّات، وهو تقويض نفوذ روسيا القيصرية في إيران. والآخر إحلال القوانين الغربية محلّ الأحكام الإسلامية، وإخراج الإسلام من الميدان».

وفي هذا السياق، بادر الإمام إلى نقد ورفض الوضع القائم في ظلّ النظام الشاهنشاهي، من حيث الشأن القضائي والقانوني؛ فقال:

---

(1) الإمام الخميني، **ولاية الفقية والجهاد الأكبر** ـ، لايوجد تاريخ الصدور، منشورات سعيد، ص5.

«إن فرض القوانين الأجنبية على المجتمع الإسلامي سبّب مشاكل جمّة، وهناك أشخاصٌ مطّلعون وخبراء في وزارة العدل الآن يشكون ويئنّون من قوانين العدلية، وطريقة تطبيقها. ولو ابتُلي امرؤٌ بمراجعة محاكم وزارة العدل القائمة في إيران، أو ما شابهها من بلدان العالم، فلا بدّ له أن يقضي عمره ويبذل كلّ جهوده كي يستطيع أن يبرهن على شيءٍ ما».

إن أهمّ استراتيجية لدى الإمام كانت إقامة الحكومة الإسلامية: ففي هذا الاتجاه انصبّت جهود الإمام ـ بشكلٍ رئيس ـ على نقد الوضع القائم آنذاك، وشرح خصائص الوضع المطلوب، وبيان مؤشّراته. أي أن البحث تمركز ـ حتى الآن ـ على الركن الأوّل والركن الثاني من الهندسة السياسية. إلّا أن دافع الإمام من ذكر هذه المقدّمات ـ في نهاية الأمر ـ هو طرح الاستراتيجية العملية؛ أي بيان ضرورة تأسيس الحكومة الإسلامية على أساس ولاية الفقيه:

«إن الاعتقاد بضرورة تأسيس الحكومة، وتكوين الجهاز التنفيذي والإداري، هو جزءٌ من الولاية. كما أن النضال والسعي من أجلها مستلهمان من الإيمان بالولاية»[1].

«إن من لوازم إقامة الحكومة الإسلامية الإيمان بولاية الفقيه... إنتبهوا إلى أن من واجبكم تأسيس الحكومية الإسلامية»[2].

«والدّليل الآخر على ضرورة تأسيس الحكومة هو ماهيّة قوانين الإسلام وكيفيّتها (أحكام الشرع). فماهيّة هذه القوانين وكيفيّتها تدلّان على أنها جاءت لتكوّن دولة، فيها إدارةٌ تمارس الشؤون السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع، وتنظيمها.

---

(1) ولاية الفقيه، ص6.

(2) المصدر نفسه، ص7.

أوّلاً: أحكام الشرع، وهي تحتوي على قوانين متنوّعةٍ لنظام اجتماعيٍ متكامل. وفي ظلّ هذا النظام الحقوقيّ القانوني، لُبيّت كلُّ احتياجات الانسان، ابتداءً من طريقة المعاشرة مع الجيران والأولاد والعشيرة، وأبناء الوطن، ومروراً بجميع الشؤون العائلية والحياة الزوجية، وانتهاءً بالتشريعات المتعلّقة بالحرب والسلم، والعلاقات الدولية، والقوانين الجزائية، والحقوق التجارية، والصناعية، والزراعية. ومعلومٌ إلى أيّ حدٍ اهتمّ الإسلام بالحكومة والعلاقات السياسية والاقتصادية للمجتمع، سعياً وراء إيجاد إنسانٍ مهذّبٍ فاضل.

ثانياً: القرآن المجيد، والسنّة الشريفة؛ ويحتويان على جميع الأحكام والأنظمة التي تسعِد البشر، وتنحو بهم نحو الكمال»[1].

في هذا المجال، يرى الامام أن أهم هدفٍ للمجتمع الإسلاميّ المطلوب والمرجوّ قيامه، هو السعادة والكمال. وهذه القضايا تتحقّق في ظلّ سيادة وحاكميّة القوانين الإسلامية، التي تنظّم السلوكيات والعلاقات المادّية والمعنوية للإنسان.

ثالثاً: الثورة أهمّ استراتيجيةٍ عملية ـ إن أهمّ الفقرات الواردة في دروس **ولاية الفقيه**، التي ألقاها الامام عام 1969م، وتحقّقت عام 1979م، هي ضرورة إحداث الثورة وقيام النهضة. فالإمام يرى أن الثورة تُعتبر المقدّمة اللّازمة والضرورية لقيام الحكومة الإسلامية، وإزالة الوضع الموجود في ظلّ النظام الشاهنشاهي، وإقرار الوضع الإسلامي المطلوب. ونظراً إلى أن الإمام الراحل قد استخرج هذه «الوصفة العلاجية» واستلهمها من النصوص والتعاليم الإسلامية، واستنبط ضرورتها، فعلى هذا الأساس كان إطلاق اسم (الثورة الإسلامية) على هذه الواقعة صحيحاً، واسماً على مسمّى.

---

(1) **ولاية الفقيه**، ص9.

«إن الشرع والعقل[1] يفرضان علينا ألاّ نترك الحكومات وشأنها. والدلائل على ذلك واضحة؛ فإنّ تمادي هذه الحكومات في غيّها يعني تعطيل نظام الإسلام وأحكامه، في حين توجد نصوصٌ كثيرةٌ تصف كلّ نظامٍ غير إسلاميٍ بأنه شرك، والحاكم أو السلطة فيه كطاغوت. ونحنُ مسؤولون عنْ إزالة آثار الشرك من مجتمعنا المسلم، وإبعادها تماماً عن حياتنا.

وفي الوقت نفسه؛ نحن مسؤولون عن تهيئة الجوّ المناسب لتربية وتنشئة جيلٍ مؤمنٍ فاضلٍ يحطّم عروش الطواغيت، ويقضي على سلطاتهم غير الشرعية. لأن الفساد والانحراف ينموان على أيديهم، وهذا الفساد ينبغي إزالته ومحوه، وإنزال العقوبة الصارمة بمسبّبيه..

لاسبيل لنا إلاّ أن نعمل على هدم الأنظمة الفاسدة المفسِدة، ونحطّم زُمر الخائنين والجائرين من حكّام الشعوب.

هذا واجبٌ يكلّف به المسلمون جميعاً أينما كانوا، من أجل خلق ثورةٍ سياسيةٍ إسلاميةٍ ظافرةٍ منتصرة»[2].

في هذه الجمل، طُرِحت الأركان (1) و(2) و(3) من أركان الهندسة السياسية، في ترابطٍ منسّق. وقد وصف الإمام الركن الأوّل، أي بيان الوضع الموجود أو القائم بالفعل في ظلّ النظام الشاهنشاهي، وصفه الامام بأنه فاسدٌ ومفسِد. ومثل الطبيب الذي يكتب بعد تشخيص المرض، فإنه حدّد أهمّ وصفةٍ واستراتيجيةٍ لعلاج المجتمع، وطالب بقيام الثورة السياسية الإسلامية. فبهذا العمل، يغدو الطريق ممهّداً لقيام المجتمع المطلوب والمدينة الإسلامية

(1) إستخدم كاتب المقال كلمة (الحقّ). وعند مراجعة أصل الكتاب، وجدت الإمام الخميني قد استخدم (العقل)، فلزم التنبيه (المترجم: د. جبارة).

(2) **ولاية الفقيه**، ص11.

الفاضلة، القادرة على تربية الناس المهذّبين، والفضلاء، والمؤمنين.

قاعدة الهندسة السياسية: التوحيد وأصول العقائد: بعد العديد من جلسات البحث حول **ولاية الفقيه**، وطرح أربعةٍ من أركان الهندسة السياسية والاستراتيجية، يرى الامام أن الجوّ قد تهيّأ لطرح الركن الخامس، فيبادر إلى طرح الرؤية الكونيّة وأصول العقائد الإسلامية، التي تُعتبر أساس الهندسة السياسية الإسلامية، وقاعدتها.

إن ميزة الإمام الراحل وسرّ نجاحه ـ مقابلةً بسائر المراجع والعلماء ـ يكمنان هنا؛ أي أنه على الرّغم من كون الأمر ثابتاً، وأن التوحيد وأصول العقائد منطلقٌ وأساسٌ للدين الإسلامي، لكن الإمام يبدأ بحثه ـ في هذه الدروس ـ على نحو إثباتي واستقرائي، من الأحكام، والحكومة، والإصلاح، والعمل، والتربية؛ ثمّ يصل إلى جذر الإسلام وأساسه، أي التوحيد والعقائد. أي أنه من منظار الإمام، فإن تحقيق التوحيد وتعليمه لا يصلان إلى غايتهما وكمالهما، ما لم تكن الحكومة الإسلامية الصالحة منبثقة عن هذا التوحيد ومبنيّة عليه.

بينما نجد أنه ـ تقليدياً ـ يمكن أن تكون سيرة كثيرٍ من العلماء على مرّ التاريخ هي أن يبدأوا التبليغ والتعليم من التوحيد ومعرفة الله، ويكتفوا بالتأكيد على مقلّديهم وتوصية تلاميذهم بأن يطبّقوا الأحكام الفردية والعبادية، ولا يصطدموا ـ لا نظرياً ولا عملياً ـ مع طواغيت زمانهم. لكنّ الامام يرى أن الإيمان والعمل مرتبطان مع بعضهما، ويُكمِل أحدهما الآخر. يقول الشاعر الإيراني **حافظ الشيرازي**:

«في هذا العالم، لستُ الوحيد الذي ملّ من عدم العمل. فكلّ العلماء ملّوا من عدم اقتران العلم بالعمل». ويعبّر **الإمام الخميني** عن ذلك قائلاً:

«إن حكومة الإسلام هي حكومة القانون، والحاكم هو الله تعالى وحده، وهو المشرّع وحده لا سواه. وحكم الله نافذٌ في جميع الناس، وفي الدولة الإسلامية. فكلّ الأفراد: الرسول (ص)، وخلفاؤه، وسائر الناس يتّبعون ما شرّعه لهم الإسلام وهم يتّبعون القانون، إلى الأبد»[1].

إذن؛ فأهمّ مؤشّرٍ وسمة للمدينة الإسلامية الفاضلة هما حاكميّة القانون، وانطباقه على الجميع. لكنّ مصدر هذا القانون ومنشأه هو الله (عزّ وجلّ) وتشريعه من المنظار التوحيدي، لأن الله تعالى هو العالم والقادر المطلق. فهو إذن، الخالق المطلق لجميع الكائنات؛ وهو إذن، المالك المطلق، والحاكم المطلق. وحاكميّة الله (سبحانه) ذات شُعبتين مرتبطتين ببعضهما؛ أي الحاكميّة التكوينية والتشريعية.

في البُعد الأول، تكون جميع الكائنات والمخلوقات ـ من حيث وجودها وسيرتها التكوينية والتكاملية ـ خاضعة لأمر الله ـ جلّت عظمته ـ ولكن بما أن الله سبحانه منح الإنسان عقلاً وإرادةً، فإنه يستطيع ـ إلى حدٍ كبير ـ أن يطوي مسير تطوره وتكامله، بحرية. إلا أنّه نظراً إلى كون خطر الانحراف قائماً، فإن الله ـ بلطفه وبما يتناسب مع نوع تكوين الإنسان وخلقته ـ شرّع للبشر أحكاماً، لهدايتهم وإرشادهم، وأرسل تلك الأحكام عبر الرسل.

فلو اتّبع المرء تلك الأحكام التشريعية عن وعي وبصيرة، وبحرّية، ونظّم سلوكه وعلاقاته الإنسانية والاجتماعية طبقاً لأحكام الله تعالى، يكون مسلماً ومؤمناً، وقد جعل إرادته ـ عن وعيٍ وحرّية ـ تابعة لإرادة الله تعالى وولايته وحاكميّته، من أجل سعادة المرء وهدايته.

---

(1) **ولاية الفقيه**، ص12.

وبذلك نرى أن ثمّة ارتباطاً وثيقاً بين الإيمان والاعتقاد بالتوحيد، والعمل بأحكام الحكومة الإسلامية وتعاليميها، وأوامرها. وهي علاقةٌ طوليةٌ ومنطقية؛ وكلّ واحدةٍ من هذه الحلقات المترابطة إن تمّ تجاهلها، فإنّ إسلام المرء وصفة الشخص كمسلم، تحصل فيهما ثلمة ونقص.

أُصول أُخرى من المجتمع المطلوب قيامه:

النظام والعدالة واستراتيجية تحقيقهما: في جانبٍ آخر من دروس **ولاية الفقيه**، يتحدّث الإمام ـ حسبما يقتضي المقام ـ عن الأركان المختلفة للهندسة السياسية والاستراتيجية. فمثلاً: العبارة التالية تتحدّث عن النظام باعتباره مؤشّراً مهمّاً للوضع المطلوب:

«لقد جاء الإسلام لكي ينظّم المجتمع. فالإمامة الاعتبارية والحكومة شُرّعتا من أجل تنظيم أمور المجتمع»[1].

ولغرض تحقيق هذه الغايات، ومعالجة الوضع القائم حينها، يطرح **الإمام الخميني** آراءه وأفكاره، للتعليم والتبليغ والاعتراض والنضال والثّورة:

«لا تكتفوا بالجلوس هنا والتباحث. بل تعمّقوا في دراسة جميع أحكام الإسلام، وانشروا الحقائق، وألّفوا الكتيبات وانشروها؛ فذلك يؤثّر في الناس. وأنا جرّبتُ ذلك بنفسي، ورأيتُ أنه مؤثّر»[2].

والعدالة هي إحدى المؤشرات والسمات التي يتمتع بها المجتمع المطلوب إقامته، ويشير إليها الإمام قائلاً:

«... في الحقيقة، إن أهم وظيفة وواجب للأنبياء، ارساء أسس

(1) **ولاية الفقيه**، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص19.

نظام اجتماعي عادل، عن طريق تطبيق القوانين والأحكام، وبالطبع، فإن ذلك متلازم ومقترن ببيان الأحكام ونشر التعاليم والعقائد الإلهية»[1].

كما أن الإمام الراحل يستشهد بآيات القرآن، ويؤكد بأن قول الإثم وأكل السحت أبرز معالم الوضع القائم في عهد **الشاه**، ويبين مصاديقهما في **إيران** آنذاك، ولذلك فبهدف تغيير الوضع الموجود، والتصدِّي له، وإِرساء أسس الوضع المطلوب في المجتمع يدلي بتوجيهاته وتعاليمه فيقول:

«لو أبدى الناس اعتراضهم على الظَّلَمة بشكلٍ جماعي، ونهّروهم على قيامهم بالمخالفات أو الجرائم، ولو بعثوا لهم بآلافٍ من رسائل الاحتجاج والشجب لأعمالهم، من كلّ البلدان، وطلبوا منهم الامتناع عن هذه الأعمال المنحرفة، فمن المؤكّد أنهم سيقفون عند حدودهم ويمتنعون عن القيام بها»[2]

«نحن مكلّفون بأن نعمل جدّياً على إقامة الحكومة الإسلامية. وأولى الخطوات التي تندرج في هذا السياق هي البدء من الإعلام»[3]

«إن التبليغ والإعلام لهما أهمّيةٌ كبيرة، وهما نشاطان مهمّان لنا»[4].

«علينا أن نزيل الغموض والإبهام اللّذين وضعهما الأعداء على صورة الإسلام الناصعة. وينبغي أن نزيل ما بثّوه في أذهان الناس من

---

(1) **ولاية الفقيه**، ص29.

(2) المصدر نفسه، ص35.

(3) المصدر نفسه، ص47.

(4) المصدر نفسه، ص75.

أننا لانستطيع أن نفعل شيئاً.. لا بدّ أن نسعى جدّياً لمعالجة هذا الإبهام الذي حشوا به عقول حتى الكثيرين من مثّقفينا وخرّيجينا، طيلة قرونٍ سحيقة، كي نبيّن لهم تعاليم الإسلام، وأنظمته، ورؤيته الكونيّة، ليعرفوه كما هو»[1].

«لو عرَّفتم الإسلام للآخرين بكلّ إخلاص، وأطْلعتم الناس على أصوله، وأنظمته، ورؤيته الكونية، وعقائده، فإن الناس سيرحّبون به، ويتّبعون أحكامه. ويعلم الله أن محبّي الإسلام كُثر؛ ولقد جرّبتُ ذلك بنفسي؛ فحين أُلقي كلمة، ألمسُ في الناس تغيّراً وموجة من التأثير، لأن الناس ناقمون على أوضاعهم التي يعيشونها؛ ولكن يملأ الخوف من حراب الظالمين جوانحهم. وهم بأمسّ الحاجة إلى من يتكلّم بشجاعةٍ وجرأة غير هيّاب.

فيا أبناء الإسلام، هبّوا وكونوا أشدّاء أقوياء في بيان حجّتكم للناس، لتغلبوا عدوّكم. وبيّنوا الحقائق للجماهير واستنهضوهم، وألهبوا حماسهم، وانفخوا روح الجهاد في الناس العاديين من أهل السوق والشارع، وفي شريحة العمّال والفلاّحين الطيّبين والجامعيين الواعين المجاهدين. الجميع من الشرائح كلّها سيهبّون للجهاد. فكلّ طبقات المجتمع مستعدّون للنضال في سبيل تحقيق الحرّية والاستقلال وسعادة الشعب. إنهم سيخوضون النضال من أجل الحرّية والسؤدد والسعادة؛ فهم بحاجةٍ إلى الدين الإسلامي، لأنه مدرسة الجهاد ودين النضال والكفاح. فاجعلوا تعاليمه في متناول الجميع، لكي يصحّحوا عقائدهم وأخلاقهم طبقاً لأحكامه وأفكاره؛ فهو سيقودهم إلى الطريق القويم، ويجعلهم أناساً مجاهدين مضحّين،

---

(1) ولاية الفقيه، ص75.

يبادرون إلى تحطيم النظام السياسي الجائر والاستعماري، وإقامة الحكومة الإسلامية»[1].

«أبعِدوا عن أنفسكم هذا الإحباط وخيبة الأمل والانطوائية، وأكملوا برامجكم التبليغية والإعلامية، وكونوا جادّين في التعريف بالإسلام، وصمّموا على إقامة الحكومة الإسلامية»[2]

«نعم، يوجد أناسٌ لا جدوى منهم ولا فائدة تُرتجى فيهم، جالسون في الحوزات، لا يكادون يعملون شيئاً، ولا يمكنهم عمل شيءٍ من أجل تأسيس الحكومة الإسلامية وحفظها (المترجم)، لأنهم «لايكادون يحسّون شيئاً، أو يحملون قلماً، أو يرفعون قدماً، ليخطوا خطوة لإنجاز عملٍ ما»[3].

«أنظروا إلى الحوزات العلمية، فستجدون آثار تلك الدعايات الاستعمارية ونتائجها واضحة للعيان. فهنالك البطّالون من عديمي الهمم، وهنالك الكُسالى الذين يكتفون بالدعاء والفتوى، وكأنهم لم يُخلقوا لغير ذلك»[4].

3 ـ التطبيق، والتلخيص، والاستنتاج:

يُلاحَظ في الفقرات والعبارات الأخيرة من دروس **ولاية الفقيه**، التي ألقاها الإمام الراحل في **النجف الأشرف** عام 1969م، ترابطٌ وانسجامٌ وتركيزٌ، للأركان الخمسة من الهندسة النظرية والاستراتيجية، بشكلٍ ملموسٍ وبيّنٍ أكثر فأكثر. ومعلومٌ أن وراء

---

(1) **ولاية الفقيه**، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص137.

(3) المصدر نفسه، ص141.

(4) المصدر نفسه، ص151.

المضمون البسيط لهذه الأقوال التي يسهل فهمها عند عامّة الناس، وهذه العبارات التي هي ـ في ظاهرها ـ تقليديةٌ وحوزويّة، مفاهيم تحتاج إلى التنظير والاستغراق في العمق، وهي دقيقة الهندسة، بديعة الطراز والانتظام، حقاً.

لقد شهدنا خلال جولتنا في هذه الأفكار وفي تلك الأقوال؛ ديالكتيكية وتعاملاً منطقياً بين العلم والعمل، والعقل النظري والعقل العمليّ. ونتيجة هذه الحقائق والتنسيق في ما بينها، ترتّب قيام الثورة الإسلامية الكبرى، والإطاحة بنظامٍ مقتدرٍ جداً، وتأسيس دولةٍ ونظامٍ دينيٍ حديثين؛ وهي أمور لم تكن في الحسبان، وكانت بعيدة المنال في القرن العشرين، حيث رواج اللّيبرالية والعلمانية.

وفي الواقع، إن أساس هذه الهندسة، وجوهر هذا التنسيق والتناسب بين العلم والعمل، يكمنان في سطور القرآن الكريم، وثنايا السيرة العطرة والسنّة النبوية التي بلّغها **الإمام الخميني** وروّج لها، وعلّمها للآخرين. ولاحظت في أرجاء الموضوع عباراتٌ أساسية من فكر وحديث الإمام، وكيف أنه طرح عدّة أسئلةٍ فلسفيةٍ مهمّةٍ وأساسية، وأثار تساؤلاتٍ في علم السياسة، وأجاب عنها.

أسئلةٌ أساسيةٌ في الفلسفة والمعرفة السياسية، وأجوبة الإمام عنها:

1 ـ ماهو الوضع القائم على صعيد المجتمع والحكومة؟

2 ـ لماذا صار الوضع القائم هكذا؟

3 ـ إذا استمرّ الوضع القائم على ما هو عليه، فماذا سيحدث؟

4 ـ ماهو الوضع المطلوب في المجتمع والحكومة؟

5 ـ لماذا ينبغي أن يكون الوضع المطلوب هكذا في المجتمع والحكومة؟

6 ـ ما الذي ينبغي عمله لكي يتغيّر الوضع الموجود إلى الوضع المطلوب؟

جواباً عن السؤال الأوّل، يشرح الإمام ـ كعالم اجتماعٍ واقعيّ النظرة ـ إستناداً إلى الأخبار والمعلومات الواقعية والمشهودة؛ الوضع الموجود في المجتمع الشاهنشاهي، ويقدّم نقده له وتقويمه لأحواله، ويرى أنه فاسدٌ ومُفسِد.

وفي جوابه عن السؤال الثاني، يخوض الإمام في ماضي المجتمع الإيراني والإسلامي، ويتطرّق ـ مثل مؤرخٍ حاذقٍ مطّلع ـ إلى عوامل مثل مؤامرة اليهود في صدر الإسلام، ودخول الاستعمار إلى العالم الإسلامي، وإهمال الحكّام، والحوزات العلمية، وجهل الجماهير وعدم اطّلاعها؛ ويرى أنها أسباب الفساد وجذور الخراب وسوء الوضع الموجود.

وفي جوابه عن السؤال الثالث، يحذّر الإمام ـ بشكلٍ ضمني ـ في هذه الدروس، وبصراحةٍ في كثيرٍ من بياناته وخطاباته، من أن الوضع لو استمرّ على ما هو عليه، فإنه يوشك أن ينهار بسببه كيان الأمّة والإسلام، وأن الذل والهوان سيخيّمان على الشعب، لا محالة. وهذه نقطةٌ مهمّةٌ جداً في الهندسة السياسية والاستراتيجية للإمام، إذ يقول أنه حتى لو سوّغ بعض الناس الوضع القائم، ولم ينصحوا بمواجهة المفاسد خوفاً على أرواح المسلمين وأموالهم، إلاّ أن تحطُّم مجتمع المسلمين وتفكّكه وانحداره، في المستقبل، يوجِب أن لا نسمح بتدهور الأوضاع نحو الأسوأ، وينبغي المبادرة نحو إصلاح الأمور.

وجواباً عن السؤال الرابع، يضع الإمام مؤشّراتٍ للوضع المطلوب في المجتمع الإسلامي، إستناداً إلى القرآن والإسلام؛ وأهمّها:

1 ـ سيادة القانون الإلهي وحاكميّته، والوحدة، والنظام، والعدالة.

ومن خلال إقرار هذه المعايير والمؤشّرات، يقول الإمام إن الوضع المطلوب ـ إسلامياً ـ يؤدّي إلى تربية الناس ورواج الفضيلة والإيمان في ما بينهم، ومن شأنه إيصال الشعب إلى شاطئ السعادة والكمال.

وهنا يأتي دور الإجابة عن السؤال الأساس:

على أيّ أساسٍ وفلسفةٍ ومنطقٍ تستند خصائص الوضع المطلوب إسلامياً ومؤشّراته؟ ومن أين تنبثق؟ والخلاصة: لماذا ينبغي أن يكون الوضع الإسلامي المطلوب هكذا؟ ولِمَ ينبغي أن يتمتّع بهذه الخصائص؟ في الإجابة عن هذا السؤال، يطرح الإمام الرؤية الكونية وأصول العقائد الإسلامية، وعلى رأسها قضية التوحيد وحاكميّة الله ﷻ.

لكن أهمّ فقرةٍ في الفكر السياسي للإمام، وهي سِمته التي امتاز بها، ومكّنته من الإطاحة بالنظام الشاهنشاهي وإقامة الجمهورية الإسلامية، هي خطته العملية واستراتيجيته التطبيقية؛ حيث نجده هنا يجيب عن آخر وسادس سؤالٍ في الهندسة السياسية والنظرية، وفي الواقع، إن الأسئلة الخمسة الأولى تتركّز ـ غالباً ـ على العقل النظريّ، وتدور معظمها حول «حقائق الأمور، وما ينبغي أن تكون». أمّا السؤال السادس، فيتركّز على العقل العمليّ؛ وهذا الأمر يدلّ على العقل العمليّ الذي يبيّن الواجبات والتكاليف، ويشرح طبيعة أعمال المؤمنين والمسلمين، وما له من الأهميّة. إذ من أجل الإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ من الإجابة عن الأسئلة الخمسة السابقة، البالغة الأهمية في مجال العقل النظريّ.

وهنا نجد أن الإمام، ومن خلال توفّره على المعارف والقضايا والإجابات المتعلّقة بتلك الأسئلة الخمسة؛ يطرح جواب السؤال السادس، ويبيّن وَصفاته واستراتيجيته العملية من أجل إلغاء الوضع

القائم في زمن الشاه، والتخلّص منه، وإقامة الوضع الإسلاميّ المطلوب، وتأسيس الدولة والحكومة الإسلامية على أساس ولاية الفقيه؛ على النحو التالي:

1 ـ اعتراض النخب والخواصّ على الحكومة.

2 ـ ممارسة التبليغ ـ في أوساط الجماهير والنشاط الاعلامي.

3 ـ تعليم طلبة العلوم الدينية وعامّة الناس.

4 ـ الثورة.

ويرى الإمام أن الاعتراض هو الخطوة الأولى، ويدعو العلماء والمناضلين والمثقّفين لكي يعبّروا عن معارضتهم ـ بأيّ شكلٍ كان ـ للنظام الشاهنشاهي وبذلك، يُصاب هذا النظام بالضّعف والخذلان، ويبزغ نور الأمل في قلوب الناس، ويخلق لديهم الحوافز والدوافع.

وتقع مهمّة التبليغ والإعلام، والتعليم أيضاً، على عاتق العلماء والخواصّ والمثقّفين. فبواسطة ذلك يتمّ شرح وبيان الوضع الموجود (آنذاك) في ظلّ سلطة **الشاه**، والمبادرة إلى نقده ورفضه. وبعد تلك المراحل، وفي إثر توعية الرأي العام، وشيوع السخط والاستياء لدى عامّة الناس من الوضع القائم، يحلّ زمن الثورة ويأتي موعدها. ومن خلال استنفار وحشد الجميع وتنظيم صفوف الجماهير الساخطة، يمكن الاستفادة من الطاقة المناسبة والوسيلة اللّازمة في الميدان العملي لغرض إسقاط الحكومة الجائرة. وبعد ذلك، التمكّن من تأسيس الحكومة الإسلامية، من أجل إقرار الوضع الإسلاميّ المطلوب.

التوصية الأخيرة وخاتمة البحث

استطعنا فيما سبق أن نفتح باب النقاش، وأن نطلق شارة البدء، في مقالنا القصير، لنجيب عن هذا السؤال: ماهي الأطر والأسس والأفكار العملية والنظرية التي اعتمدها **الإمام الخميني في** خلقه للواقعة العظمى (الثورة الإسلامية)، ومن ثَمّ تأسيس النظام الديني والحكومة الإسلامية وإقامتها؟

وكانت فرضيّتنا هي أن الخطّة التي اعتمدها الإمام ذات خمسة أركان مترابطة ومتوائمة. ويمكن أن نطلِق عليها عنوان «الهندسة السياسية، والنظرية والاستراتيجية ـ المدينة الفاضلة والوضع المطلوب». وفي شرح هذه الفرضيّة وإثباتها والتحقّق منها بشكلٍ أوسع، وأعمق، وأدقّ؛ فإننا نقدّم التوصيات الآتية:

1 ـ يتمّ تحليل أقسام أوسع، من أفكار الإمام وأقواله وكتاباته، في سياق الإطار المذكور، ومن ثمّ تحليل محتوياتها.

2 ـ دراسة مضمون دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية ومواده في هذا الإطار، وخصوصاً المادّتان الثانية والثالثة، إعتماداً على هذه الهندسة.

3 ـ باعتبار أن القرآن هو أهم مصدرٍ ووثيقةٍ إسلامِيَيْن، ونظراً إلى أن فكر الإمام مستلهمٌ منه، يمكن تلمّس أركان الهندسة السياسية المذكورة في آياته.

الإمام الخمينيّ والركائز الفكريّة للحكومة الإسلاميّة(*)

د. مصطفى جعفر پيشه فرد(**)

بعد مضيّ أكثر من عقدين على انتصار الثورة الإسلامية وقيام الحكم الإسلاميّ في إيران، ودخول هذا النظام عقده الثالث، بدأت تظهر تحليلات ودراسات متباينة حول ركائز الثورة الدينية وأهدافها، ولا سيّما الثورة الإسلامية، والأفكار التي رفع قائد الثورة على أساسها راية الكفاح والنضال ثم أسّس وفقاً لها النظام الإسلاميّ في **إيران.** ما هي الأهداف التي توخّاها **الإمام الخمينيّ** من نظريّته الدينية؟ وما هي تصوراته في إطار فكرة (توقّعات الإنسان من الدين) التي دفعته إلى الثورة وتشكيل نظام حكم إسلاميّ؟ هل كان الإمام يرمي إلى مقارعة الجور وإعزاز المسلمين أم إلى الديمقراطية والحريّة، أم إلى التنمية الاقتصاديّة وتحسين الواقع المعيشيّ

(*) تعريب: حيدر نجف.

(**) الكاتب هو أحد أبرز الكتّاب من إيران.

للمجتمع؟ هل ينبغي لأجل إقامة حكومة دينيّة أن تكون لنا غايات دنيوية فقط، بحيث لا يتسنى أن تكون لنا حكومة دينية من دون أن نقرأ الدين قراءة دنيوية؟ ألا يمكن للحكومة الدينية أن تتابع أهدافاً دنيويّة وأخروية في آنٍ واحد، ويكون مبدؤها تغيير المجتمع روحيّاً وموضوعيّاً؟ ما هي رؤية الإمام للثورة والنظام السياسيّ؟ هل كان يرى أنّ الثورة والحكومة الإسلامية معينتَيْن بالأمور الدنيوية وحسب، بينما الثورة الأخروية المتعلّقة بضمائر الأفراد بمنأى عن الثورة وحدود امتدادها؟ وهل كان يهدف من تأسيس الحكومة الإسلامية في إيران تغيير واقع المسلمين وحسب، أي أنّ توقّعاته من الدين انحصرت في إعزاز المسلمين في الدار الدنيا بحيث لايخضعون لاضطهاد أحد؟ أم أنه كان يرمي إلى أهداف أسمى، ونظرته للدين كانت نظرةً يعتقد من خلالها أنّ الثورة الدينية لها مطامحها الدنيوية والأخروية في آن واحد، وفكرة إعزاز المسلمين ضمن مشروع تغيير الواقع الدنيويّ ليست سوى إحدى الغايات المتعدّدة والمتنوّعة التي ترنو إليها الثورة. فثمّة إلى جانبها غايات أخرى يمكن أن تعني بها الثورة والنظام الدينيّ من قبيل الحرية والاستقلال والتنمية الشاملة ومقارعة الظلم والجَور بمقاييس عالميّة تستوعب جميع البشرية وليس المسلمين وحسب. ما هي الأهداف التي طمح الإمام إلى تحقيقها قبل غيرها وأكثر من غيرها ؟ وما هي الركيزة التي قامت عليها رؤيته الأوّليّة للدين؟ أسئلة من هذا القَبيل تمثّل موضوعات على جانب كبير من الأهمّيّة يجب دراستها وتحليلها بشكل دقيق اعتماداً على عشرات الأعوام من كفاح **الإمام الخمينيّ** لإقامة الحكومة الإسلامية وسيرته النظرية والعملية في هذا الخصوص، حتى تتبيّن من خلال ذلك آراؤه على نحو جليّ وناصع أمام أذهان المختصّين والمفكّرين، وليمكن في ضوئها تقييم ودراسة تجربة الجمهورية الإسلامية باعتبار أنّها تأثّرت أكثر ما تأثّرت بأفكاره وطروحاته.

قد يكون غريباً على القارئ الكريم أن يعلم أنّنا سنبدأ الإجابات عن الأسئلة أعلاه من أصل التوحيد؛ خصوصاً وأنّنا سننطلق في بحثنا هذا من مقطع تاريخيّ معيّن وفحص لثنايا حوارات **الإمام الخمينيّ** أثناء إقامته في **باريس** قُبَيل انتصار الثورة الإسلامية. لقد اجترحنا في هذه الدراسة إجابَتين للأسئلة المذكورة أعلاه إحداهما مضغوطة مختصَرة، والثانية تفصيليّة مطوّلة بعض الشيء. في إطار الإجابة المقتضبة يمكن أن نجد الجواب في حوار أجري مع الإمام في **باريس**، وفى نطاق الإجابة التفصيلية سوف نتوقّف للتعمّق في ذات الإجابة المستخلصة من كلام الإمام، وسنؤشّر إلى الطريقة التي يمكن بها اندلاع ثورة دينية وقيام حكومة إسلاميّة على أساس التوحيد حسب المنظومة المعرفية للإمام، وكيف تتبلوّر الأهداف والمبادئ قصيرة الأمد وطويلة الأمد فترسم طريق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة في ظلّ هذه الحكومة؟

دور التوحيد في الحكومة الدينيّة من وجهة نظر الإمام الخُمينيّ

حينما كان الإمام يقيم في قرية **نوفِلّ لوشاتو** في ضواحي **باريس** بعد مغادرته **العراق**، وحين كان نضال الشعب الإيراني قد بلغ ذروته ولم يبق زمن طويل حتى الانتصار، سأل مراسل «**التايمز**» اللندنيّة بتاريخ 18/ 10/ 57 (8/ 1/ 1979م) **الإمام الخمينيّ** عن معتقداته وأفكاره، وسمع منه هذا الجواب:

«جذرُ وأصلُ جميع المعتقَدات التي وردت في القرآن الكريم أو التي أذاعها رسول الله (ص) وأئمّة الحقّ من بعده، وأهم وأثمن هذه المعتقدات هو أصل التوحيد. نعتقد طبقاً لهذا الأصل أنّ لا خالق ولا صانع للعالم وكلّ عوالم الوجود والإنسان سوى الذات المقدّسة

لله تعالى المطلع على جميع الحقائق والقادر على كل شيء والمالك لكلّ شيء»[1].

بعد أن يقيّم **الإمام الخمينيّ** في هذا الحوار جميع أفكاره على أساس التوحيد مثلما يفعل سائر المسلمين، ويعدّه بمثابة جذر الشجرة والعمود الأساس الذي تستند إليه معارفه، يبادر إلى استخلاص الآثار واللوازم المترتّبة على هذا الإيمان التوحيديّ مشيراً إلى التعاليم الجمّة التي يمكن تلقّيها في ضوء التوحيد. خلاصة ما يعدّه الإمام ثمرةً للتوحيد يمكن أن يصاغ على شكل تسعة مبادئ، ففي ظلّ أصل التوحيد، يعتقد الإنسان الموحّد:

1 ـ يجب أن لا يسلّم إلّا للذات الإلهيّة المقدّسة، ويجب أن لا يطيع أي إنسان إلاّ إذا كانت طاعته طاعةً لله.

2 ـ لا يحقّ لأيّ إنسان إجبار الآخرين على التسليم أمامه.

3 ـ لا يحقّ لأيّ إنسان حرمان إنسان آخَر أو مجتمع أو شعب من الحرية، ولا أن يسنَّ له قوانين وينظِّم سلوكه وعلاقاته حسب مداركه ومعارفه التي تتّسم طبعاً بالنقصان الفاضح أو بناءً على ميوله وإرادته الخاصّة.

4 ـ التشريع من أجل التقدّم ممارسة تختصّ بالله تعالى، مثلما تختصّ قوانين الوجود والخلقة أيضاً به (عزّ وجلّ). وسعادة الفرد والمجتمع وكمالها منوطان بتطبيق القوانين الإلهيّة التي جاء بها الأنبياء للبشر.

5 ـ انحطاط الإنسان وانحداره إنما يكونان بسبب فقدانه لحرّيته وتسليمه حيال سائر البشر.

---

(1) أنظر: الإمام الخمينيّ، **صحيفة النور**، ج4، ص166 ـ 167 (وزارة الإرشاد الإسلاميّ ـ شباط 1983).

6 ـ على الإنسان أن يثور ضدّ هذه القيود والأغلال، وينتفض بوجه الآخرين الذين يدعونه للأسر، فيحرّر نفسه ومجتمعه ليكونوا جميعاً عبيداً للّه مُسلِّمين له.

7 ـ ضوابطنا الاجتماعية ضدّ القوى الاستبدادية والاستعمارية مرسومة كلّها من أجل الحريّة والتحرّر.

8 ـ الناس جميعاً متساوون أمام اللّه، فهو خالق الجميع والجميع مخلوقاته وعباده. أي أنّ الأصل هو تساوي البشر ولا ميزة لإنسان على إنسان الاّ بمعيار التقوى والنزاهة من الانحراف والخطيئة.

9 ـ ينبغي الكفاح ضدّ أيّ شيء يعيق المساواة في المجتمع ويشيع امتيازات فارغة لا معنى لها.

المبادئ التسعة أعلاه هي التعاليم التي يمكن استنباطها في مضمار الشؤون الاجتماعية والعلاقات الإنسانيّة من أصل التوحيد حسب تصوّرات **الإمام الخمينيّ**، وفيها دلالة جليّة على أنّ موضوعات على جانب كبير من الأهمّيّة نظير الحرية والمساواة والعدالة ومقارعة الجَور ومكافحة الاستبداد والاستعمار والتمييز العنصريّ وهي من الحاجات الرئيسة للإنسانيّة في أمسها وحاضرها؛ وكان الإنسان دائماً يعدّ الدقائق واللحظات للوصول إليها، يمكن أن تتشكّل وتظهر بقوّة في النظام الدينيّ الذي نادى به **الإمام الخمينيّ** بمحوريّة التوحيد. المبادئ المذكورة أعلاه أكثر حاجات الإنسان حيويّةً وتقدّمية، وضمانة فلاحه وسعادته الأبدية، وتتمتّع بقدرات عالية جدّاً إلى درجة أنّ بمقدورها وضع جميع الآلام والأعباء عن كاهل الإنسان. وجميع هذه الطموحات والحاجيّات كامنة في كلمة التوحيد ولا يتسنّى انتزاعها واستخلاصها إلاّ منها.

في الحوار الموجز المفيد للإمام مع صحيفة **«التايمز»** اللندنيّة

والذي اشتمل على لباب أفكاره في ميدان السياسة والنظم الاجتماعية، يتجلّى التوحيد أساساً ومحوراً لكلّ تلك الأفكار، وتُشبّه النظم المختلفة بشجرة جذرها التوحيد. التدبّر في التوحيد من زاوية نظر الإمام يفشي بحقيقة أنّ التوحيد رغم كونه أصلاً من أصول العقيدة الإسلامية إلى جانب أصول أخرى كالعدل والنبوّة والإمامة والمعاد، بيدَ أن حقيقة الأمر أسمى وأبعد من هذا بكثير إذ إنّ جميع الأصول ترجع منطقيّاً إلى أصل التوحيد، فتصوّرات الإنسان الموحّد عن النبوة والإمامة والمعاد ترجع إلى ثقافته حول الخالق الأول. فحيث إن الله سبحانه كمال مطلق ومنّزه عن أيّ نقص أو خطأ، لذا نصل إلى أصل العدل فنجد أنّ ساحة الربوبيّة منزّهة عن أيّ ظلم أو جَور، وبالتّالي فإنّ الإيمان بالعدل له جذوره في المعرفة التوحيدية.

من جهة أخرى، حيث إنّ هداية الإنسان هي نحو الخير والسعادة، ورسم معالم المعرفة السليمة والسلوك القويم من ضروريات الحكمة الإلهية ومن أبعاد الربوبية الإلهيّة، لذا سوف نستنبط من كلّ هذا مبدأ بعثة الأنبياء وضرورة النبوّة والإمامة، ونستنتج كيف أنّ معرفة الحكمة الإلهيّة لها صِلاتها الوثيقة بهذين الأصلين. كما أنّ التعمّق في العدالة والحكمة الإلهيّة يرشدنا إلى الإيمان بالمعاد، إذ بالنظر إلى مفهوم البعثة وإنزال الكتب السماوية لأجل الهداية والعدل والحكمة، يتعيّن عدمِ المساواة بين الكافر والمؤمن، والفاسق والصالح، ويتوجّب وجودَ عالَم آخر كتتمّة لحياة البشرية الهدف منه تقييم سلوكهم في الدنيا. وهذا هو مغزى كلام الإمام حين اعتبر التوحيد أساس جميع معتقدات المسلمين وعدّه أهمّ وأثمن هذه المعتقدات ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾[1]. في هذا

(1) سورة إبراهيم: الآية 24.

المثل القرآنيّ تمّ تشبيه نظام الفكر الإسلاميّ بشجرة جذرها كلمة (لا إلٰه الاّ اللّه) الطيّبة التي تتفرّع منها بقيّة الجذور، وبنموّ هذه الجذور تتفرّع منها الأغصان والأوراق وتتفتّح الزهور وتتحوّل إلى ثمار طيّبة. يقول **العلّامة الطباطبائي** إنّ التوحيد حينما ينمو ويتطوّر فسيغدو الإسلامَ كلّه، والإسلام حينما يُضغَط ويُختصر ستكون النتيجة أصل التوحيد[1]. إنّها معرفة الله التي تنتج كل العقائد والنظم المعرفية الدينية، فهي كالجذر الذي إنْ توفّرت له التربة الصالحة نما ونضج وتفرّعت عنه الغصون والأوراق والثمار. التوحيد محور النظام المعرفيّ والنظام القيميّ في الفكر الإسلاميّ، وكلّما تكامل وتجذّر في نفس الإنسان كلّما أفصح عن نفسه من خلال إيمان الإنسان وسلوكه.

الإقرار بكلمة الإخلاص والإيمان بأصل التوحيد ليس مجرّد عقيدة أو فكرة عاطلة المفعول ليس لها تأثيرها في السلوك البشريّ أو أنّها غير ذات علاقة بسائر أفكاره ونظرياته ونظمه الاجتماعية والسياسية وقيمه الأخلاقية. المعرفة التوحيدية فضلاً عن تأثيرها في الحقل الأنطولوجيّ، تفرز أيضاً المنظومة القيمية للإنسان الموحّد. فالمؤمن الموحّد ينظم سلوكه على أساس القرب من الكمال المطلق والسلوك إلى اللّه، ويقيّم أفعاله وممارساته طبقاً لذلك. هدفه النهائيّ هو الحقّ سبحانه وتعالى، ولأجل أن تشرق أنوار التوحيد على روحه نراه يعمل على إجلاء مرآة الفؤاد وتزكية النفس وتنقية الباطن. ومن جهة ثانية فإنّ المعرفة التوحيدية تنظّم العلاقات الاجتماعية والحقوقية والسياسيّة، ولذا يكون الميدان السياسيّ أيضاً من الميادين التي تؤثّر

---

(1) نقلاً عن محمد تقي مصباح يزدي، **التوحيد في النظام العقيديّ والنظام القيمي الإسلامي** (ط2، 1991).

فيها الأفكار التوحيدية أو أنّها تنخرط ضمن المنظومة التوحيدية. وبالتالي فإن للفكرة التوحيدية دورها وأثرها ونشاطها في الميادين الثلاثة: المعرفة، والأخلاق، والسياسة. بناءً على ما مرّ يشكّل التوحيد الركيزة الأساس لمنحي **الإمام الخمينيّ** الذي يعتبره جوهر ثورته الدينية ويعتقد أنّ التوحيد لا يصلح باطن الإنسان وحسب بل يصلح المجتمع أيضاً ويبلغ به ضفاف الفلاح، ويمكن أن يكون الأرضية لتحقيق أهداف كبرى نظير العالم الحرّ والحيويّ والخالي من الفساد والظلم والتمييز العنصري فضلاً عن هدف العزّة والشموخ.

الذي مرّ بنا حتى الآن هو إجابة موجزة عن الأسئلة المطروحة في مستهلّ البحث. وفيما يلي نتوسّع في الإجابة على ضوء ما ذكرناه في هذه الإجابة المقتضبة، سنتعرف بدايةً على مكانة التوحيد ومستوياته المختلفة في المنظومة الفكرية الإسلامية، لتكون لنا بعد ذلك إطلالة على أفكار الإمام حول التوحيد إلى أن نصل إلى النظرية الدينية للإمام وآرائه حول الثورة الدينية وتوقّعاته من الدين.

البحث التفصيليّ

1 ـ المعرفة التوحيديّة في المنظومة الفكريّة الإسلاميّة

مفردة التوحيد مصدر باب تفعيل وبمعنى اعتبار الشيء واحداً لا أكثر. المراد من باب تفعيل هنا القبول والاعتراف وليس الإيجاد أو الإنتاج كما هو الحال بالنسبة لسائر الأفعال المتعدّية. استخدام كلمة التوحيد في هذا السياق هو على غرار كلمتي تعظيم وتكبير، فكما أنّ التعظيم بمعنى اعتبار الشيء عظيماً وليس بمعنى إيجاد العظمة في الشيء، كذلك التوحيد بمعنى الاعتقاد بوحدة الشيء وليس بمعنى جعله واحداً. وحينما تذكر كلمة التوحيد على نحو الإطلاق ومن

دون قيد يقيّدها فالمقصود منها في عرف المسلمين الإيمان بوحدة الله تعالى مبدأ الخلقة.

قرّر الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمون للتوحيد مراتب عدّة هي: توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الافعال.

1 - توحيد الذات: المراد من توحيد الذات تعالى الله عن أن يكون له شريك وعن التركيب، والإيمان بأنّه عزّ وجلّ لا جزء له ولا نظير، فهو واحد أحد (إنه تعالى واحد أحد المعنى)[1].

2 - توحيد الصفات: ويعني أنّ صفات الله كالحياة والعلم والقدرة هي عين ذاته وليست زائدة أو عارضة على ذات الخالق، فهو منزّه عن أن تكون صفاته خارجية على ذاته وعارضة عليها، وأن لا يكون متوفّراً في داخل ذاته على الكمالات المطلقة والأسماء الحسنى (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه)[2].

3 - توحيد الأفعال: تستخدم عبارة «توحيد الأفعال» المركّبة للإشارة إلى أنّ عالم الخلقة بما له من نظام وقوانين دقيقة ترتكز إلى العلاقة بين الأسباب والمسبّبات منبثق كلّه عن إرادة الخالق ومرتبط بمشيئته. فالظواهر في عالم الوجود سواء كانت كبيرة عامّة أو صغيرة خاصّة، مثلما تحتاج في ذاتها إلى خالقها وترتبط به بينما يكون قائماً بذاته ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾[3] كذلك تحتاج إليه في المرتبة اللاحقة وهي

---

(1) أنظُر: الشيخ الصدوق، **التوحيد**، الباب 11، ح9، ص 144.

(2) **نهج البلاغة**، الخطبة الأولى، تصحيح الدكتور صبحي الصالح، ص39.

(3) سورة **البقرة**: الآية 225.

مرتبة التأثير، فهي هناك أيضاً غير مستقلّة، أي أنّ كلّ أثرٍ وفعلٍ يصدر عن وجودٍ ممكن ويتمّ بواسطته إنّما يصدر ويتمّ بحول الله وقوته (ولا مؤثر في الوجود إلّا اللَّه). إذن توحيد الأفعال هو إيمان واعتراف بارتباط ظواهر الوجود وفقرها من دون أن يتعارض هذا الإيمان مع قوانين العلية أو يُقصيها.

بالمستطاع تقسيم توحيد الأفعال إلى فروع شتّى كالتوحيد في الخالقية والتوحيد في الربوبية. وفيما يلي إشارة مقتضبة إلى هذين التوحيدين:

أ ـ التوحيد في الخالقية: وهو اعتراف الشخص الموحّد وإيمانه بأن جميع الموجودات فقيرة ومحتاجة إلى أن يكون وجودها رهناً بالفيض والتجلّي الإلٰهي، فجميعها مخلوقة من قبل اللَّه، وليس ثمّة خالق أو موجد مستقلّ في العالم سوى الله ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾﴾[1].

ب ـ التوحيد في الربوبية: مالكُ الشيء ومدبّرهُ والمتصرّف فيه يسمّى في العربية ربّه المدبّر الذي يتولّى مهمّة تدبير الشيء هو من يأخذ على عاتقه واجب تنظيم أمور ذلك الشيء بطريقة تفضي إلى النتائج الإيجابية المرجوّة. المراد من التوحيد الربوبيّ في بحوث التوحيد الإيمان بحقيقة أنّ تدبير الوجود بما في ذلك الإنسان يتمّ من قبل الله تعالى، فالوجود كلّه خاضع لربوبية الله وتدبيره، والإنسان بعد خلقته

---

(1) سورة **الرعد**: الآية 16.

وظهوره لا يُفوّض تدبيرُهُ لنفسه انما يحيي بتدبير من الله[1].

﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾[2].

يمكن تحليل التوحيد في الربوبية ودراسته حسب ما يعتقد المسلمون والمفكّرون الإسلاميون ضمن جانبين مستقلّين هما: الربوبية التكوينية والربوبية التشريعية.

أوّلاً: الربوبية التكوينية: المراد من التوحيد في الربوبية التكوينية الإيمان بحقيقة أنّ التدبير والإدارة التكوينية في العالم تختص بالخالق سبحانه، وما من ظاهرة خارجية يمكن أن تتخلّف عن ربوبيته وتدبيره، ابتداءً من دوران النجوم والكواكب والمجرّات حتى هبوب الرياح وتفتّح النباتات ودبيب النمل[3].

التوحيد في الربوبية التكوينية من الأطوار الدقيقة والصعبة في الفكر التوحيديّ ويعدّ من المراحل المتكاملة في التوحيد. يكشف التدبّر والتعمّق في الآيات القرآنية عن حقيقة أن المشكلة العقيدية التي ابتلي بها كثير من الكفّار والمشركين الذين عاصروا أنبياءً عظاماً كالنّبيّ **إبراهيم** (ع) أو نبيّنا الخاتم (ص) كانت تتعلّق بهذا الطور من أطوار التوحيد تحديداً. فمع أنّهم آمنوا بالتوحيد في الذات والتوحيد في الخالقية ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[4] إلّا أنّ ما كان يقصيهم عن صفوف الموحّدين هو التوحيد الربوبيّ. لذا

---

(1) أنظر: جعفر سبحاني، **محاضرات في الإلهيّات**، تلخيص على رباني كلبايكاني، ص57 ـ 59، ومحمد تقي مصباح يزدي، **التوحيد في النظام العقيديّ والنظام القيميّ الإسلاميّ**، ص 21 ـ 23.

(2) سورة **طه**: الآية 50.

(3) أنظر: محمد حسين الطباطبائى، **الميزان في تفسير القرآن**، ج10، ص 48 و ج14، ص 303.

(4) سورة **لقمان**: الآية 25.

نلاحظ في احتجاجات النبيّ **إبراهيم** (ع) حيال مشركي عصره أنّه يتوكّأ على الربوبية التكوينية للباري تعالى ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾[1].

ثانياً: الربوبية التشريعية: الطور الراقي من التوحيد والذي لا يبلغ التوحيد من دونه حدّ نصابه الطبيعيّ هو الإيمان بالتوحيد على مستوى الربوبية التشريعية. وهو طور من الربوبية يتعلّق بالأفعال الاختيارية والإرادة الحرّة للإنسان. إذ إنّ ما يميّز الإنسان عن سائر المخلوقات هو الإرادة الحرّة التي منّ الله بها عليه. فالإنسان يستخدم حريته واختياره للسعي والانتخاب من أجل بلوغ الكمال والتطوّر المنشود. وهذه ممارسة يمكن أن نقول عنها إنّها إنسانية تنبع من حرية الإنسان وإرادته. السلوك الإجباريّ الخارج عن حيّز إرادة الإنسان واختياره لا يمكن اعتباره سلوكاً إنسانيّاً على الإطلاق. في ضوء هذه المقدّمة تستدعي الربوبيّة الإلهيّة فيما يتّصل بأفعال الإنسان الإرادية وسلوكه الحرّ أن لا يُترك هذا الإنسان لحاله بعد أن يحظى بنعمة الإرادة الحرّة وحقّ الاختيار في تفكيره وإيمانه القلبيّ وعلى صعيد سلوكه وأفعاله الخارجية، وبعد أن منحه الله الأدوات والأسباب اللازمة لاستخدام هذه الإرادة الحرّة. إنما يرشده الباري (عزَّ وجلَّ) إلى صراط السعادة المستقيم ويعلمُهُ بمواصفات السعادة والشقاء والخير والشرّ ويزوّده بالخطط والبرامج الضرورية لبلوغ الكمال في حياته الفردية والاجتماعية، لكي يختار بإرادته الحرّة هذا الصراط المستقيم ويؤمن به ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[2].

طبقاً للتوحيد على مستوى الربوبية التشريعية ينبغي على الإنسان

(1) سورة **الأنعام**: الآية 76.

(2) سورة **البقرة**: الآية 256.

أن لا يطيع إلّا الله والذين يتلقّون الأوامر من قِبَل اللَّه، ولا يصغي إلّا لدساتير الباري وأوامره ونواهيه، فلا يقبل إرادة أحد سوى الله سبحانه، ولا يخضع لتشريعات أحد سوى خالق العالم عزّ وجل"[1].

الإيمان بالربوبية التشريعية للَّه تعالى من المراحل الصعبة جدّاً في الفكر التوحيديّ، فالإنسان حينما يؤمن بهذه الربوبية سيواجه امتحاناً وابتلاءً عسيراً، إذ عليه أن يؤمن بإرادته الحرّة ويتبع الدساتير الإلهيّة ويضرب ميوله ونزعاته النفسية عرض الجدار ويسير في الصراط الإلهي المستقيم، وهذه ممارسات عظيمة ومهمّة في طريق التكامل والسعادة الإنسانية. وخير شاهد على هذه الحقيقة يمكن أن يُستخلص من التدبّر في الانحراف الذى وقع فيه **إبليس** حسب ما تفيد التعاليم والآيات القرآنية.

يعتبر القرآن الكريم **إبليس** من الكفَرة غير الموحّدين ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾[2] فمن أين بدأ كفره وانحرافه عن سبيل التوحيد؟ تفيد الوثائق والمصادر الدينية أن **إبليس** كان مؤمناً بالذات الإلهيّة المقدسة أي أنّه لم يكن منكِراً للذات الإلهيّة. لقد كان مؤمناً عَبَدَ الله ستة آلاف سنة. ولا توضح الروايات هل أنَّ هذه السنين من السنين الدنيوية أم الأخروية التي يعادل كلّ يوم منها ألف عام؟[3] لقد كان **إبليس** مؤمناً بالمبدأ ﴿قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾﴾[4].

---

(1) أنظر: محسن خرازى، **بداية المعارف الإلهيّة في شرح عقائد الإمامية**، ج1، ص 56.

(2) سورة **البقرة**: الآية 34.

(3) **نهج البلاغة**، نقلاً عن محمد تقي مصباح يزدي، **التوحيد في النظام العقيدي والقيمي الإسلاميّ**، ص 24.

(4) سورة **الأعراف**: الآية 14.

ومعنى ذلك أنّ الثغرة التي ابتلي بها **إبليس** لم تكن على صعيد توحيد الذات والصفات أو التوحيد في الخالقية أو التوحيد في الربوبية التكوينية، إنّما تتمثّل في عدم إيمانه بالربوبية التشريعية، إذ لم يكن يرى أنّ الأمر الإلهيّ واجب الطاعة من دون أية مناقشات أو تشكيك، ولمّا لم يجد القانون والحكم الإلهي متطابقين مع ميوله النفسية ورغباته الشهويَّة وقع في شراك الكفر. تَحظى هذه الحقيقة القرآنية بصعوبة وحساسية ووعورة طريق التوحيد على مستوى الربوبية التشريعية التي تعدّ حدّ نصاب التوحيد ويجب على الإنسان الموحّد طبقاً لها أن يعتبر الله والله فقط جديراً بالطاعة فيستمدّ شرعيّة أيّة سلطة سياسية أو قانونية من المبدأ الإلهيّ، وإلّا فالمنظومة السياسية والحقوقية التي تقف موقف النّدّيّة والموازاة من منظومة التشريع الإلهيّ تتعارض تعارضاً جليّاً مع النظام التوحيدي. ومن هنا تتضح حقيقة العلاقة بين مقولتَي التوحيد والسياسة اللّتين قد تبدوان للوهلة الأولى غير مترابطتين بل من سنخين متفاوتين، ويتجلّى دَور التوحيد في الفكر السياسيّ للإنسان الموحِّد الذي آمن بجميع مراحل التوحيد ابتداءً من توحيد الصفات وحتى الربوبية التشريعية.

بالتأمّل في هذه التوطئة التي تمثّل صورة إجمالية للفكر التوحيديّ في النظام العقيديّ والفكريّ الإسلاميّ، تضمّنت مراحل التوحيد ومراتبه ابتداءً من طور الإيمان القلبيّ الداخليّ حتى ظهور هذا الإيمان على الميدان الاجتماعيّ والسياسيّ، يتسنّى حالياً تسليط الضوء على النظريّة المعرفيّة **للإمام الخمينيّ** في ما يتصل بالدين، كما يمكن بالاعتماد على كلمة التوحيد ودورها في المنظومة الفكرية **للإمام الخمينيّ** تحليل نظريته بخصوص الثورة الدينية والثورة الإسلامية وإعادة قراءة التوحيد في مرتكزات الفكر السياسيّ لهذه الثورة.

2 ـ إعادة قراءة التوحيد في فكر الإمام الخُمينيّ:

مرّ بنا أنّ **الإمام الخمينيّ** أجاب مراسل **التايمز** اللندنيّة عن سؤاله حول أسس فكره بالقول:

(جذور وأصول جميع العقائد وأهم وأثمن معتقداتنا هو أصل التوحيد)[1].

والذي يدرس المسيرة الفكرية للسيّد الإمام طوال تاريخ حياته الحافل بالأحداث والمنعطفات الحسّاسة، يدرك جيّداً حقيقة أنّ القسم الأعظم من كتاباته التي سبقت عقد الستينات دارت حول محور التوحيد والموضوعات العرفانية ذات الصلة بالتوحيد. فأعمال مهمّة نظير **(شرح دعاء السحر)**، و**(مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية)**، و**(التعليقة على الفوائد الرضوية)**، و**(التعليقة على شرح فصوص الحكم)**، و**(مصباح الأنس)**، و**(شرح الأربعين حديثاً)**، كتبت كلّها خلال الحقبة التي سبقت تصدّيه للمرجعية أي حينما كان في **قم** أستاذاً وكاتباً مرموقاً يزاول نشاطه العلميّ، ولم يكن قد خاض بعد غمار العمل السياسيّ بنحو واضح وفعّال. وفي هذه الحقيقة دلالة على الاهتمام الباطني للإمام بموضوع التوحيد قبل أيّ موضوع أو مسألة أخرى، وكما يمكن أن يفهم من سيرته على شتّى الصعد الدينية والسياسية، فقد بقي هذا الميل ملازماً له حتى آخر أيام حياته ينظر من خلاله إلى العالم والإنسان والدين والسياسة وأي موضوع مفترض آخر. وقد أشرنا في نهاية هذا البحث إلى بعض تجلّيات ومصاديق هذه النزعة.

في مضمار الفكر التوحيديّ تأثّر **الإمام الخمينيّ** أكثر ما تأثّر

---

(1) أنظر: **صحيفة النور**، ج 4، ص 166 ـ 167.

بالقرآن وأهل البيت، ومن ثمّ بالعرفاء المسلمين، وعرض التوحيد وقدّم تحليلاته التوحيدية بناءً على ما تعلّمه من القرآن وكلام المعصومين (ع). ومع أنّه عمد أحياناً إلى إثبات (اللّه) استعانةً ببرهان النظم أو برهان الإمكان والوجوب وأنّ الممكنات بحاجة إلى وجود واجب[1]، إلّا أنّه وتبعاً لأستاذه المفضال **آية الله شاه آبادي** كان شديد الميل إلى تحكيم الفطرة في الموضوعات المتعلّقة بالمبدأ والتوحيد، وكان يعتقد أنّ فطرة الإنسان تشدّه نحو الكمال المطلق، ويمكن عبر النزعة الفطرية الإنسانية النافرة من النقص والعيب والخلل والتائقة إلى الكمال المطلق إثبات التوحيد والوصول إلى اللّه[2].

حبّ الكمال المطلق والنفور من النقص إحدى النزعات الفطرية في الإنسان، وبهذه الفطرة يمكن إثبات الهويّة الإلهيّة المطلقة. المراد من حبّ الكمال المطلق هو أنّ الأشياء التي يحبّها الإنسان كالثروة والسلطة أو العلم والمعرفة و... إلخ حيث يبحث كل إنسان عن محبوبه في إحدى هذه الأمور فيعدّه المحبوب الحقيقيّ، هذه الأشياء تجعل البشر مختلفين في مصاديق ما يحبّون، بينما حين يعودون إلى فطرتهم ويعيدون قراءتها يصلون إلى حقيقة أنهم لا يكتفون إطلاقاً بهذه الأشياء والأمور، ولو وجدوا درجات أرفع منها لجنحت إليها قلوبهم على الفور. نور الفطرة يهدي الإنسان إلى الكمال المنزّه عن أي نقص أو خلل. هذه الفطرة هي المعين الأوّل لكل التحرّكات والمساعي الإنسانية والجهود المضنية التي يتحمّلها الإنسان في هذا العالم الكبير. الفارق بين البشر هو في تحديد

---

(1) أنظر: **الأربعون حديثاً**، الحديث الثاني عشر، ص195 ـ 198 (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ط3، 1993) وتفسير سورة **الحمد**، ص 98 ـ 101 (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ط1، 1996).

(2) أنظر: **الأربعون حديثاً**، الحديث الحادي عشر، ص 181 ـ 185.

المحبوب الحقيقيّ، فكلّ إنسان يبحث عن كماله ومراده في شيء معيّن حسب ما تمليه عليه أوهامه. فالذي ينشد السلطة حتى لو هيمن على الأرض كلها سيظلّ فؤاده يرنو إلى ما هو أكثر من ذلك. فؤاد الإنسان يتوق إلى كمال خال من أيّ نقص، وعلم خالٍ من أيّ جهل، وقوة واقتدار ليس معهما أيّ عجز، وحياة ليس بعدها أى موت أو فناء. الكلّ يعشقون الكمال المطلق، وما من معشوق سوى الذات الكاملة المطلقة تصبو إليها الفطرة. هذا هو حكم الفطرة، وحكم الفطرة أوضح من كلّ البديهيات.

فى تفسير الإمام لسورة التوحيد يذكر أنّ كلمة (هو) إشارة إلى الهوية المطلقة الإلهيّة، ويعتقد أن الهوية المطلقة هي التي ترنو إليها الفطرة الإنسانية ويعشقها الجميع. وفي المرحلة الثانية يعتبر أنّ الهويّة المطلقة برهان لستٍّ من صفات الباري تعالى يرد ذكرها في بقية سورة التوحيد، وهي:

1 ـ الاشتمال على جميع الكمالات: اللّه.

2 ـ البساطة وعدم التركيب: أحد.

3 ـ افتقاد النظير والشبيه (كإحدى لوازم الأحديّة): الواحد.

4 ـ التنزّه عن أيِّ عيب أو نقص: الصمد.

5 ـ أنّه لا يلد أحداً: لم يلد.

6 ـ وأنّه لم يُولد من أحد: ولم يولد[1].

إذن في ظلّ سورة التوحيد وباستلهام الفطرة النازعة إلى الكمال، يصار إلى إثبات التوحيد في مراتب الذات والصفات والأفعال.

بعد هذه المرحلة نصل إلى توحيد الأفعال في فكر **الإمام**

---

(1) المصدر نفسه، ص 518.

الخُمينيّ. في إطار ما يقدّمه الإمام من آراء حول قضية (توحيد الأفعال) بالغة الدقة والغموض، نراه يستلهم الكتاب والسنّة فيعتبر أنّ علاقة الوجود بالله تعالى علاقة خاصّة يعبّر عنها بالتجلّي والظهور، وتختلف اختلافاً ماهويّاً ملحوظاً عن سائر أنواع الربط والعلاقة المعروفة للإنسان[1]. الارتباط الوجوديّ بين الابن وأبيه، وارتباط أشعّة الشمس بقرص الشمس، وارتباط الحواسّ بالقوى النفسية (كارتباط البصر والسمع بالنفس) من أبرز نماذج الارتباط المعروفة لدى الإنسان. من بين هذه الأمثلة الثلاثة يمكن ملاحظة انفصال وتباين أكيد في المثال الأوّل إذ لا نلاحظ علاقة تكوينية شديدة. وفي المثال الثاني مع أنّ العلاقة تغدو أعمق بعض الشيء بيدَ أنّ بالإمكان ملاحظة التمايز أيضاً. أمّا في المثال الثالث حيث الترابط قويّ ومتين جدّاً بحيث يتسنّى للإنسان إدراكه بالعلم الحضوريّ، وبوسعه عبر وعيه الشهوديّ أن يرى حقيقة أنّ النفس لها إحاطة قيّومية شاملة بجميع القوى والحواسّ، وأنّ هذه القوى مرتهنة ارتهاناً شاملاً للنفس. مع ذلك يرى الإمام أنّ علاقة ظواهر العالم بالله سبحانه أرقى من كلّ العلاقات السابقة وهي علاقة لا توصف ولا يمكن التعبير عنها بنحو ناجح متكامل، فالألفاظ والكلمات لا تقدر أن تتحمّل عبء تلك المعاني الثقيلة. ولو أردنا التعبير عن هذه العلاقات وصبّها في قوالب الكلمات لكان أفضل تعبير هو (التّجلّي والظهور) المستخدَم في أدبيّات العرفاء والممكن ملاحظة جذوره في آيات القرآن الكريم وبعض الأدعية، ومن ذلك الآية الكريمة ﴿...فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[2]. في هذه الآية إشارة إلى تجلّي الله سبحانه للنبيّ **موسى**. ومثل ذلك يمكن أن

---

(1) أنظر: **تفسير سورة الحمد**، ص 175 ـ 188.

(2) سورة **الأعراف**: الآية 143.

نطالعه في دعاء السمات والمناجاة الشعبانية، ففي دعاء السمات نُقسم على الله بما يلي: (**وبنور وجهك الذى تجلّيت به للجبل فجعله دكّاً وخرّ موسى صعقاً**) وهنا أيضاً إشارة إلى الحادثة المعروفة التي وقعت للنبيّ موسى ورواها لنا القرآن الكريم. ونقرأ كذلك في المناجاة الشعبانية: (**إلهي واجعلني ممّن ناديته فأجابك ولاحظته فصعق لجلالك فناجيته سرّاً**).

والنتيجة هي أنّه على الرغم من حديث الفلاسفة والفقهاء عن العلّة والمعلول والخالق والمخلوق والأثر والمؤثّر للإفصاح عن علاقة عالم الوجود بالله سبحانه، إلّا أنّ تعبير الكتاب والسنّة عن ذلك هو: التجلّي والظهور، فهذا التعبير أقدر على الأخذ بأيدينا إلى اكتشاف حقيقة الأمر. من هنا نرى أنّ القرآن الكريم يسمّي الله سبحانه نور السماوات والأرض ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾[1] ولم يقُل (بالله تتنوّر السماوات والأرض) ما يدلّ على لون من الانفصال والغيرية حسب رأي الإمام. تعبير نور السماوات والأرض فيه دلالة على أن السماوات والأرض هي ظهور النور الإلهيّ وتجلّي الباري عزّ وجلّ، فكلّ الموجودات فضلاً عن كونها نوراً، فهي من أنوار اللَّه، وليست في نفسها بشيء، أي أنّها غير مستقلّة بذاتها. معنى الاستقلال هو أن يخرج الموجود عن كونه ممكناً وينتقل إلى مرتبة الواجب، والحال أنّه لو زال شعاع الوجود الذي أوجد جميع الموجودات لزالت جميع تلك الموجودات وانعدمت وخرجت عن حال الوجود وعادت إلى حالتها الأولى، ذلك أنّ دوام الوجود بدوام تجلّي الباري الذي أوجد كلّ العالم، فذلك التجلّي أو النور هو أصل حقيقة الوجود[2].

---

(1) سورة النور: الآية 35.

(2) المصدر نفسه، ص 102 ـ 103، وص 132 ـ 133.

في ضوء ما ذكرناه بإيجاز حتى الآن نستطيع استكناه نظرة الإمام للوجود؟ إنّه يعتبر العالم برمّته تجلّياً للحقّ تعالى أي أنّه عين الارتباط والتعلّق باللّه. وقد تمّت البرهنة على هذه الرؤية بشكل متقن على أساس نظرية الإمكان الفقريّ في الحكمة المتعالية **للملّا صدرا** حين بيّنت هذه الحكمة طبيعة العلاقة الصحيحة بين العلّة والمعلول[1]. عليّة واجب الوجود (تعالى شأنه) ومبدئيّته ليست في الفكر الفلسفيّ **للإمام الخُمينيّ** من قَبيل عليّة الفواعل الطبيعية حيث يُدخل الفاعل بعض التغييرات على الموادّ والأشياء الموجودة، أي أنّ الله ليس كالنجار أو البنّاء، إنّما يوجد الأشياء بإرادته ومن دون أيّة سابقة، فعلمه وإرادته هما علّة ظهور الأشياء ووجودها. وربما أمكن القول: إنّ مثال الظلّ في هذا المضمار مثال ناقص غير مجدٍ، إنّما ثمّة مثالان بوسعهما إلى حدّ ما إجلاء هذه العلاقة في الذهن، أحدهما مثال أمواج البحر، فالأمواج ليست خارجة عن البحر، إنّما هو البحر نفسه الذي يتموّج لكنّنا حين ننظر نرى شيئين: البحر وأمواج البحر، الأمواج مفهوم عارض على البحر، بيدَ أنّ الواقع يشير إلى عدم وجود شيء غير البحر، أمواج البحر هي ذاتها البحر. والعالم بدوره أمواج غير منفصلة في حقيقتها عن البحر الذي أنتجها. المثال الثاني هو العلاقة بين الذهن والنفس الإنسانية التي توجِد الصور الذهنية بمجرّد أن تشاء ذلك فتُظهر ما هو في غيب هويّتها[2].

يصرّح **الإمام الخمينيّ** بأنّ هذه المسائل من مسائل التوحيد المطلق، ورغم أنّها ممكنة الإثبات بالبراهين لكنّها بحاجة إلى مشاهدة، فالبرهان بمثابة الحجاب الذي يمنع الرؤية ويُسبّب العمى ولا بدّ للقلب أن يجد هذه الفكرة مباشرة. القلب كالطفل الذي

---

(1) أنظر: صدر المتألهين الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، ج2، ص216.

(2) أنظر: **تفسير سورة الحمد**، ص 159 ـ 161.

يجب تعليمه كلمةً كلمةً، وعلى الذي أدرك هذه القضايا بالبراهين إدراكاً عقليّاً نقلها إلى فؤاده بالتهجّي والتروّي، وحينما تنتقل هذه القضايا إلى القلب بالتكرار والمجاهدة وأمثال ذلك، سوف يؤمن القلب أنّه (ليس في الدار غير الديار) (وإذا لم يستطع أن يجد ذلك، فلا ينكره على الأقلّ. يجب أن لا ينكر الإنسان ما لم يحط به علماً، بل ينبغي أن يحتمل صحّته «كلّ ما قرع سمعك ذرّة في بقعة الإمكان» يجب أن يقول الإنسان حينما يسمع شيئاً: قد يكون هذا صحيحاً... فلا يرفضه بالمطلق)[1].

من يتصفّح كتاب حياة **الإمام الخمينيّ** بتأمّل وتروٍّ يجد بوضوح أنّه قطع خطوات واسعة على سبيل شهود الحقائق والأسرار أعلاه ناهيك عن نشاطه في مجال البرهان. فقد أدخلَ إلى قلبه ما أثبته بالأفكار والبراهين الفلسفية والتأمّلات العقلانية وآمن به أقوى الإيمان. وهذا الإيمان بالتوحيد والإيقان الشهوديّ بالكمال المطلق شكل اللبنة الأساسية لمرتكزات جميع أفكاره وآرائه في الميادين السياسية والفلسفية والاجتماعية والدينية، بل ينبغي وفق هذا الأساس الأصيل تفسير كل مواقفه وسلوكه السياسيّ وغير السياسيّ. والواقع أنّ ما جعل الإمام إماماً وميّزه عن الآخرين ومنحه العمق والصلابة والشجاعة والزهد والهمّة العالية والثقة بالنفس والعبادة والخضوع والانشداد إلى الشعب والتحرّر الفكريّ والتبسّط في العيش، والعشرات من الخصال والسجايا الفريدة الأخرى، فغدا قادراً على الوقوف كالجبل الأشمّ أمام الأعداء لا يتردّد لحظة واحدة في مواقفه العادلة بل يخيف الخوف ويتعرّف بدقّة على الأعداء ومكائدهم، إنّما يُعزى إلى أفكاره التوحيدية النيّرة. لقد أصغى الإمام بآذان روحه أكثر

---

(1) المصدر نفسه، ص 163 ـ 164.

من الجميع وقَبْلَ الجميع إلى موعظة الباري عزّ وجلّ إذ يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ﴾[1] واستطاع بذلك أن يفجّر ثورة في داخله ويمسك بزمام شيطان روحه وعنان نفسه الأمّارة بالسوء. وبعد أن فرغ من قيامه للّه ونجح فيه كأبهر ما يكون النجاح، وجدّ بوضوح وشهد شهوداً عميقاً أنّ السبيل الوحيد لإصلاح داخل العالم وخارجه وإصلاح الدنيا والآخرة إنْ هو إلاّ هذا القيام لله. لقد نهض الإمام أوّلاً نهضته الداخلية وأنقذ نفسه، ثم انطلق لإنقاذ أمّته واهتمّ بتحرير شعبه من كلّ الأغلال الداخلية والخارجية عارضاً عليه طريق القيام للّه. وصرخ في وجه أعداء البلاد (كالنظام الشاهنشاهيّ **وأميركا وإسرائيل**) صرخة بقي هاجسها يؤرق الآخرين ويقضّ مضاجعهم. إن قراراً كقرار إسقاط النظام الملكيّ ومواجهة أوثان العالم لا يقدر على اتخاذه الّا موحّدون أصلاء، وليس بمستطاع أيّ من الساسة العاديين حتى أن يفكر فيه. طبعاً قضية تأثير الأفكار التوحيدية لدى الإمام على سيرته العملية، وعلاقة ذلك بسيرته السياسية والحكومية قضيّة تتطلب مجالاً مستقلاًّ وواسعاً لمناقشتها.

3 ـ أهداف دعوة الأنبياء في تصوّرات الإمام الخمينيّ

من القضايا البارزة في فكر **الإمام الخمينيّ** تكريس التوحيد باعتباره الهدف الأساس من بعثة الأنبياء. لنستمع إليه يقول في هذا الصدد:

«ما بعث الأنبياء من أجله وكانت جميع الممارسات الأخرى مقدّمةً له هو نشر التوحيد وتعريف الناس بالعالم»[2]، ويؤكّد في

---

(1) سورة سبأ: الآية 46.

(2) **صحيفة النور**، ج2، ص 227.

موضع آخر: (أهداف جميع الأنبياء تعود إلى كلمة واحدة هي معرفة اللَّه)[1].

وطبعاً فإنّ (الله هو هدف بعثة الأنبياء) نظرية تابعها لفيف من الكتّاب والباحثين المعاصرين، بيدَ أنّ شروحهم وتفاسيرهم التي قدّموها لهذه النظرية وقفت على أفق مضادّ لأفكار الإمام[2]، فهُم رأوا في تفسيرهم وشرحهم لنظرية (الله هدف بعثة الانبياء) إنّ النّبيّ **إبراهيم** بوصفه المؤسّس لمدرسة التوحيد لم يتحدّث مع نمرود في شأن سوى عبادة اللَّه، ولم يكن له أيّ لون من ألوان المعارضة لسلطان **نمرود** وحكومته. لقد نسف قصر الشرك وهاجر إلى وادٍ غير ذي زرع في **مكّة** ليكون أبناؤه هناك سدنة بيت الله ومقيمي الصلاة. **وموسى** سار كذلك على خطى **إبراهيم** فلم يصطدم بالامبراطورية الفرعونية ولم يقصد إسقاطها إنّما قال **لفرعون** قولاً ليّناً وطلب إليه تحرير بنى **إسرائيل**[3]. تؤيّد هذا التفسير بعثة الأنبياء من أجل إعلان الثورة الكبرى ضدّ محورية الإنسان ودفع البشرية باتجاه خالق العالم، لكنّ هذا التفسير يقول في الوقت ذاته إنّ الأنبياء لم يصطدموا بالملوك وسلطانهم وحكوماتهم وصولاً إلى المجتمع التوحيديّ بمحورية الله سبحانه.

الثغرة الرئيسة في هذا الفهم لنظرية (الله هدف بعثة الأنبياء) هي أنها تتخلّى عن التوحيد الأصيل في منتصف الطريق وتتركه أبتراً، إذ تتوقّف عند توحيد الذات أو الصفات كحدّ أقصى ولا تتقدّم إلى مراحل التكامل الأخيرة المتمثّلة في توحيد الربوبية التشريعية التي تعدّ

(1) المصدر نفسه، ج 19، ص 283.

(2) أنظر: مهدي بازركان، **الآخِرة واللّه.. الهدف من بعثة الأنبياء** (خدمات فرهكى رسا، 1998)

(3) أنظر: المصدر نفسه، ص 26 ـ 39.

حدّ النصاب المطلوب في التوحيد والطور الرئيس لتعارض الميول والرغبات النفسية الإنسانية مع فكرة التوحيد. لهذا يعدّ التفسير المذكور في القطب المعارض لأفكار الإمام الذي يعتقد أن المسالك التوحيدية والأديان السماوية لها علاقتها بكل أبعاد الحياة الإنسانية من قبل ولادة الإنسان وتشكيل نظام العائلة إلى مراحل التربية اللاحقة والحياة في هذا العالم المتعدّد الأبعاد[1]. في نطاق شروحه وتفاسيره لمقاصد الأنبياء، يشدد الإمام على أن الأنبياء بعثوا لإصلاح الإنسان بل لصناعة الإنسان ويقول: (إقامة العدل هي نفسها صناعة الإنسان) ذلك أن العدل والظلم سلوكيات إنسانية تصدر عن الإنسان و(إقامة العدل هي تحويل الظالم إلى عادل)[2]. إنّ تشكيل الحكومة والتدخّل في الشؤون السياسية جزء من أهداف الأنبياء حسب تصوّرات **الإمام الخمينيّ**، بيدَ أنّها ليست من الأهداف الغائية النهائية، فالحكومة بالنسبة للأنبياء هدف وسيط، أو لِنقُل: إنّها أداة يراد منها بلوغ الأهداف السامية. لنستمع إليه يقول:

«لم يأتِ الأنبياء لتشكيل نظام حكم، فما يصنع الأنبياء بالحكم؟! الحكم مرادهم أيضاً ولكن لا أنّهم بعثوا ليديروا الدنيا، فللحيوانات أيضاً دنياها وهي تدير شؤونها. طبعاً بسط العدل هو بسط لصفة من صفات الحقّ تعالى للذين لهم أعين يبصرون بها. إنّهم يبسطون العدل والعدالة الاجتماعية بأيديهم، وهم يؤسّسون نظام حكم أو سلطة عادلة، إلّا أنّ هذا ليس هدفهم، بل هذه كلّها وسائل لوصول الإنسان إلى مرتبة أخرى بعث الأنبياء لأجلها»[3].

---

(1) **صحيفة النور**، ج6، ص 164.163.

(2) **تفسير سورة الحمد**، ص 129.

(3) المصدر نفسه، ص 174.

إذن، ثمّة فئتان من الأهداف التي تقف وراء بعثة الأنبياء حسب أفكار الإمام الخمينيّ، وهاتان الفئتان ليستا على عرض بعضها إنّما على طول بعضها أي أنّهما تتموضعان على امتداد بعضهما فيكون اجتياز مرحلة ضروري لبلوغ المراحل الأعلى. والهدف الأرقى والأسمى هو ذلك الذي عبّر عنه الإمام بكلمة واحدة هي (معرفة اللّه) وإصلاح الإنسان وتربيته ـ وهي أيضاً من أهداف الأنبياء ـ إنّما ترمي إلى هذا التوحيد الخالص ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[1]. محورية الإنسان غير ممكنة الجمع مع التوحيد، وبالتالي فإنّ طريق الوصول لا يمرّ عبر هذا المسار. وحتى إقامة العدل وتشكيل نظام الحكم والتدخّل في الأبعاد الاجتماعية لحياة الإنسانية وهي كلّها من أهداف الأنبياء إنّما تراد لتربية الإنسان، فالإنسان المحظي بالتربية هو الموحّد الحقيقيّ والهدف الأعلى لنهضة الأنبياء. بالإمكان التعبير عن المراحل الثلاث أعلاه على النحو التالي:

إقامة العدل وتأسيس نظام الحكم، وتربية الإنسان، ومعرفة الله ونشر التوحيد.

نشر التوحيد ومعرفته هي الغاية الأرقى لحركة الأنبياء كما يرى **الإمام الخمينيّ**، وقد نهض الأنبياء بغية تحقيق هذه الغاية القصوى بمهمّتين أساسيّتين: إحداهما تحرير الإنسان من أسر النفس (شيطان الداخل) والثانية تحرير الإنسان من أسر الظالمين (شيطان الخارج). هاتان هما وظيفتا الأنبياء المتجلّيتان في سير الأنبياء الإلهيّين كالنبيّ **موسى** والنبيّ **عيسى** والرسول الأكرم **محمد** (ص). لقد كان هذا أسلوب النبيّ عيسى أيضاً، وإذا كانت مقارعة المستكبرين أقلّ بريقاً في تعاليم هذا الرسول السماوي الكبير، فالسبب في ذلك يعود إلى

(1) **سورة الجاثية**: الآية 23.

عمره القصير وقلّة اتصاله بالناس[1]. وهكذا تطرح فكرة الحرية في المضمون الحقيقيّ للتوحيد. أفكار **الإمام الخمينيّ** هذه مستقاة من الأسس التوحيدية المتبلورة في الآيات القرآنية. يقول القرآن الكريم تبياناً لهدف بعثة الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[2]. فإلى جانب عبادة الله سبحانه هناك اجتناب الطاغوت كواحد من أهداف بعثة الأنبياء. لذلك نلاحظ بموازاة الدعوة التوحيدية للأنبياء كفاحاً ضروساً خاضوه ضدّ الطواغيت والجائرين. إن لم يتحدّث النبيّ **إبراهيم** مع **نمرود** عن شيء سوى عبادة الله ولم يتعرّض لسلطانه وحكومته، وإن لم يكن **لموسى** (ع) كما هو الحال بالنسبة **لإبراهيم** شأنه مع امبراطوريّة الفراعنة، وإنْ لم يتعرّض نبيّ الإسلام الذي دعا الناس إلى التوحيد للجبابرة والأقوياء في جزيرة العرب، فكيف يمكن تفسير الحروب بين الموحّدين والمشركين على امتداد التاريخ الإنسانيّ؟ حين قال **الرسول** الأكرم (ص): ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝﴾[3] لماذا عارضه الكافرون ووقفوا بوجه رسالته العقلانية هذه ولم يقلعوا عن إيذائه وتعذيب أنصاره؟ اذا كانت رسالته ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[4] أي أنّ العقيدة والإيمان ليس مما يُكره عليه الإنسان، فما بال المشركين هبّوا لمقارعة هذه الفكرة والقضاء عليها؟ إذا كانت الفكرة في أصلها وجوهرها غير متعارضة مع مصالح أصحاب المال والقوة والمخادعات ولا تهدّد هذه المصالح بحال من الأحوال، فالمفروض طبعاً أن لا تستفزّ معارضيها ولا تدعوهم إلى مواجهتها ونصب

---

(1) **صحيفة النور**، ج 18، ص 32 ـ 33.

(2) سورة **النحل**: الآية 36.

(3) سورة **الكافرون**: الآية 6.

(4) سورة **البقرة**: الآية 256.

العداء لها لأنّها ستبقى مجرّد عقيدة نظرية. حتى على الصعيد العلميّ وحقول العلوم التجريبية، لا تفضي نظرية مثل دوران الأرض حول الشمس إلى العنف والصدام حينما تهدّد مصالح أصحاب القوة والنفوذ. وهكذا فإنّ فكرة التوحيد الخالص حين تنتشر في المجتمع فإنّها تضمر في دخيلتها جوهراً وتستدعي آثاراً ولوازم لا يرتضيها أرباب القوة والمِكنة ولا يطيقها أصحاب الخداع والمكر. آثار التوحيد الخالص وتبعاته هي التي تأخذ بيد الإنسان الموحّد إلى الميدان الاجتماعيّ وتجنّده في ساحة حرب الطغاة من أجل إقامة العدل والقسط وتحرير الإنسان من الجائرين. واضح جدّاً أنّ التوحيد المحصور في إطار لقلقة اللسان والذي لا يسجّل حضوره بكلّ طاقاته في جميع الأطوار والميادين التكوينية والتشريعية، لا يتعارض مع مصالح الأوثان والمشركين، ولن يواجه من قبلهم أيّة معارضة أو ردود فعل، ذلك أنّه لم ينهض بوجه أحد ولم يخض غمار السياسة ونظام الحكم. السرّ في أنّ القرآن الكريم يعتبر اليهود والنصارى مشركين هو أنّهم كانوا يطيعون رجال الكنيسة والكنيست دون أيّ نقاش ولا يخضعون لدساتير الله وأوامره ونواهيه ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1]. الأنبياء وفق ما يرى **الإمام الخمينيّ** لم يكونوا يهدفون إلى شنّ حروب ولم يدعوا إلى فتح الأمصار والبلدان[2]، ولكن حيث إنّهم بعثوا لصناعة الإنسان على سبيل كلمة الله فإنّ لهم خططهم وتعاليمهم الإنسانيّة في كل المجالات والأصعدة. حين يجري الحديث في المسالك والمدارس غير التوحيدية عن شؤون السياسة والحكم فالهدف المنشود من ذلك هو الاحتفاظ بالمصالح الدنيوية وتكريس النظام دون أيّ اكتراث

(1) سورة **التوبة**، الآية: 1.

(2) المصدر نفسه، ج 19، ص 283.

لباطن الإنسان وروحه ومعنوياته. وهذا على الضدّ من المسالك التوحيدية والديانات السماوية التي تهتمّ بجميع جوانب الحياة البشرية وأبعادها، ابتداءً من شروط الزواج وأحكام فترة الحمل إلى مراحل الولادة والرضاع والتربية و... إلخ. ومردّ ذلك إلى أنّ الأديان الالهيّة تُعنى بكل أبعاد الإنسان، وهي إنّما أنزلت لتربية الإنسان[1]، وضمن هذا الإطار يجب تفسير وتبيين الاهتمام بالقضايا السياسية في رسالات الأنبياء.

4 ـ العلاقة بين التوحيد والسياسة في فكر الإمام الخميني:

مرّ بنا في استعراض الأطوار المختلفة للتوحيد في المنظومة المعرفية الإسلامية أنّ الربوبية التشريعية إحدى أبعاد الربوبية الإلهيّة، والإنسان الموحّد يعتقد على أساسها كما أنّ الربوبية الإلهيّة تقتضي منح الإنسان الإرادة الحرّة وأدواتها اللازمة، فإنّها تقتضي كذلك تزويده بالدساتير والتعاليم السلوكية السليمة التي يمكنه عبر العمل بها بلوغ السعادة والفلاح الأبدي. وبالتالي يجب على الإنسان أن يتبع القوانين والدساتير الإلهيّة فقط لكي يبلغ السعادة المنشودة. وهكذا يعدّ التوحيد في مستوى التشريع والتوحيد في الحكم من شعب الربوبية التشريعية. بناء على هذا، حين يتحدّث الإمام عن شرعية الحكم وحقّ الحكومة فإنّه يعتقد أنّ تأسيس الحكومة والنظام السياسيّ من الحاجات الإنسانيّة الضرورية ويعدّ من الأحكام العقلية الواضحة. إلّا أنّ العقل يحكم أيضاً أنّ تأسيس نظام الحكم الذي تجب طاعته على الناس مقبول ممّن يمتلك كل شيء واذا تصرّف في أيّ شيء منها فإنّما يتصرّف في أمواله وممتلكاته، وما هذا إلّا إله العالم المالك لكلّ الموجودات والذي خلق كلّ ما في السماوات

(1) المصدر نفسه، ج 6، ص 163 ـ 164.

والأرض، وكلّ حكم يحكم به وكلّ تصرّف يتصرّفه إنّما يفعله في مملكته. وإذا منح الله الحكومة لأحد واعتبر حكمه واجب الطاعة عبر ما يأتي به الانبياء، تكون الطاعة واجبةً على البشر. كما يجب على البشر أن لا يطيعوا أيّ حكم بشريّ عدا الحكم الإلهيّ وعدا الشخص الذي يعيّنه الله ويختاره، فالآخرون أيضاً بشر لهم ما لغيرهم من شهوات ونزعات للغضب والشرّ والخداع والمصالح الشخصية التي يسحقون مصالح الآخرين من أجلها.[1]

فضلاً عن هذا البرهان العقلانيّ الذي يسوقه **الإمام الخمينيّ** لإثبات السيادة السياسية، فإنّه يستشهد بآيات قرآنية ذات طابع سياسيّ منها: ﴿...وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[2]، و﴿...وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[3]، و﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ﴾[4][5].

يقدّم **الإمام الخمينيّ** براهينه الفلسفية ويشدّد على وجود غرائز المصلحة والأنانية لدى الإنسان، ويستعين بالآيات القرآنية ليستوعب نظام الحكم السياسيّ أيضاً تحت مظلّة التوحيد فيعتبره من مراتب التوحيد. خلاصة أسس الفكر السياسيّ للإمام هي أنّ أحداً غير الله لا يحقّ له أن يحكم أحداً، ولا يحقّ له التشريع، فالله بحكم العقل

---

(1) **كشف الأسرار**، ص181 ـ 182.

(2) سورة **المائدة**: الآية 44.

(3) سورة **المائدة**: الآية 45.

(4) سورة **المائدة**: الآية 48.

(5) المصدر نفسه، ص 183 ـ 184.

يجب أن يرسم للناس شكل نظام الحكم الذي يسودهم ويشرّع لهم القوانين، وهذه القوانين هي قوانين الإسلام الخالدة الشاملة لكلّ زمان ومكان. والحكم الإسلامي في زمن الرسول والإمام يقع بطبيعة الحال على عاتقهم حيث ينصّ القرآن على وجوب طاعتهم من قبل جميع البشر، أمّا في عصرنا هذا فيقع واجب الحكم على عاتق الفقهاء[1].

هذه الركيزة أو المبنيّ يقع في القلب من أفكار الإمام ويعدّ من محكمات أفكاره السياسية، ومن مبادئ اتجاهه على امتداد حياته السياسية، ويمثّل رمز حركة الإنسان الموحّد وسرّ مشاركته في الميدان الاجتماعيّ والسياسيّ.

الإنسان الموحّد وانطلاقاً من حبّه لله ولإيمانه بأنّ العالم كلّه تجلٍّ من تجلّيات الحقّ تعالى، وما الوجود إلاّ كلمات وعلامات الذات الربوبية المقدّسة، ولأنّه يجد الله شاهداً لكلّ شيء في كلّ مكان، فإنّه ينزل إلى الساحة تقرّباً إلى الله وأداءً للواجب وطاعة للدساتير التي ألقاها الله على عاتقه عن طريق الوحي فيمارس بذلك دوره في الحياة الاجتماعية. يقول **الإمام الخمينيّ** في هذا الباب: **«إنّه يعمل ولكن في سبيل الله، ويضرب بالسيف في سبيل الله، ويقاتل في سبيل الله، قيامه في سبيل الله. كلّ هذه الحروب ضدّ الكفّار وضدّ الجائرين كانت من قِبَل أهل التوحيد وقراء الأدعية»**[2].
ولأجل أن يوضح الإمام الراحل دور التوحيد ولكي يسوق شاهداً على كلامه يشير إلى رواية تاريخية تتّصل بواقعة **الجَمَل** وردَت في كتاب التوحيد **للشيخ الصدوق**[3]، ففي حرب **الجَمَل** وقف عربي من

---

(1) المصدر نفسه، ص 184 ـ 185.

(2) **تفسير سورة الحمد**، ص 150 ـ 151.

(3) المصدر نفسه، ص 151.

البادية أمام أمير المؤمنين **علي** (ع) وقال: هل تقول إنّ الله واحد؟! فهجم عليه الناس وقالوا له: ألا ترى أمير المؤمنين في أيّ حال؟ فقال لهم **الإمام عليٌّ** (ع): «دعوه فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم»[1].

طبقاً لهذه الرواية يري **الإمام عليٌّ** (ع) حرب الجَمَل حرباً توحيدية الغاية منها الدعوة إلى التوحيد. فمع أنّ الجماعة التي حاربته كانوا جميعاً من أهل القِبلة ويشهدون الشهادتين إلّا أنّه (ع) لم يكن يعتبر إيمانهم إيماناً توحيدياً لذلك وقف بوجههم وقاتلهم. فما هو السرّ في ذلك؟ السرّ في ذلك أنّ أصحاب الجَمَل رغم إقرارهم بتوحيد الذات وتوحيد الصفات، تزلزلت أقدامهم حين بلغ الأمر بهم طور التوحيد في التشريع والسيادة السياسية، فلم يكونوا على استعداد للانخراط في طاعة النظام السياسي الذي أمر الله تعالى بطاعته. وحين أثاروا الفتنة وهدّدوا النظام السياسيّ التوحيديّ اضطر أمير المؤمنين لمجابهتهم ليستأصل عين الفتنة من حدقتها ويعيد الأمن إلى جسد المجتمع الإسلاميّ.

وبهذا يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل (الإمامة) من أصول الدين إلى جانب التوحيد في المنظومة العقيدية لاتّباع العترة الطاهرة. فالإمامة بوصفها القيادة السياسية والرئاسة الدينية والدنيوية هي طبعاً من ضروريات التوحيد، والتوحيد من دونها لا يبلغ أبداً حدّ نصابه الطبيعيّ. يقول الإمام **علي الرضا** (ع) في الحديث المشهور بسلسلة الذهب وبحضور اثني عشر ألفاً من علماء **نيشابور** وفي أجواء سياسية حسّاسة جداً:

إنّني سمعت من أبي موسي بن جعفر عن أبيه عن آبائه عن أمير

---

(1) الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص 83، ح 3.

المؤمنين عليّ (ع) عن النبيّ الأكرم (ص) عن جبرئيل عن الله (عزّ وجلّ): (كلمة لا إلٰه إلاّ الله حصني فمن دخل حصني أمِن من عذابي)[1].

وبعد أن سارت الدابة بالإمام بضع خطوات التفت الإمام إلى الناس وقال تتمّة لحديثه: «**بشرطها وشروطها وأنا من شروطها**». ولا شكّ أنّ هذه التتمّة للرواية مؤشّر للصلة الوطيدة بين التوحيد والإمامة والرابطة المتينة بين كلمة لا إله إلّا الله والخضوع للنظام والمؤسسات السياسية المنبثقة عن الدساتير الإلهيّة. طبقاً لهذه الرواية لا تنفع كلمة التوحيد شيئاً ولا تكفل للإنسان سعادته ولا تسكنه في قلاع الأمن المنيعة من ألسنة النار الإلهيّة، إلّا إذا كانت خالصة نقية، ومرتبة الخلوص في التوحيد لا تنال إلّا بالاتباع الكامل للأوامر الإلهيّة وطاعة الإمامة والمؤسسة التي تمسك بيديها زمام قيادة المجتمع بأمر من الله تعالى. وبالطبع حيث إنّ هذه المرتبة من أرفع وأرقى مراتب التوحيد، ولها مكانة عالية وخاصّة جدّاً حسب ما تفيد الروايات الدينية، لذا فإنّ بلوغها صعب مستصعب جدّاً حتى إنّ شخصيات لامعة وذات سابقة متألّقة، **كطلحة والزبير**، قارعوا الشرك الظاهريّ وقاتلوا ببسالة في سبيل إعلاء كلمة التوحيد، زلّت بهم الأقدام في هذه المرتبة كما حدث **لإبليس** ولم تتهيّأ لهم إمكانية مواصلة الطريق. وشخصيات أخرى نظير **معاوية** رغم أنّه يرفع صوته أثناء الآذان بشهادة التوحيد إلّا أنّه في حقيقة الأمر مشرك قاوم ولّي الله وحال دون إقامة العدل وبسط القسط ونشر التوحيد، ولا بدّ من الوقوف بوجه تعدّيه وظلمه من باب (القيام لله)[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 24، ح 21.

(2) أنظر: الشيخ الحر العامليّ، **وسائل الشيعة**، ج1، أبواب مقدمات العبادات، الباب 1، والشيخ الكليني، **الأصول في الكافي**، ج1، كتاب الحجّة.

5 ـ التوحيد... الأساس الفكريّ للحكومة الإسلاميّة

طبقاً لما أسلفنا، تتشكّل الفكرة السياسية في نهضة الأنبياء على أساس التوحيد وحول محوريته، وبوسعنا رصد مثل هذه المحورية في الثورة الإسلاميّة في إيران وقيادة **الإمام الخمينيّ**. شكّل النداء التوحيديّ للإمام الجذر الأعمق للثورة، وكانت غايتها القصوى تكوين مجتمع وفق المعايير والموازين التوحيدية منذ أن رفع الإمام صوت المعارضة في مدينة **قم** وإلى أن قرأت على الشعب الإيراني وصيته المعروفة. وبهذا كان التوحيد الأساس الأوّل للفكر السياسيّ عند الإمام والذي ينبغي رصده وتقييمه في سيرته النظرية والعملية والحكومية. إنّ التدبر في هذا الأساس وإمعان النظر فيه خير نبراس في طريق الآتين لتعزيز وصيانة مباني الثورة والحكم الإسلاميّ وصولاً إلى برّ الأمان والأهداف النهائية.

النظر في أول وثيقة تاريخية تركها الإمام يعدّ مصدر إلهام ثرّي لمن يريد تحليل الثورة الإسلامية في إيران والبحث في ركائزها وأهدافها ومبادئها[1]. يذكر الإمام في هذه الوثيقة الآية الكريمة ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾ مؤكّداً أنّ القيام للّه هو السبيل الوحيد لإصلاح العالم، ويعتقد أنّ الله تعالى بيّن في هذه الآية كلّ ما بين الطبيعة الحالكة والغاية القصوى للمسيرة الإنسانية فاختار من بين جميع المواعظ خيرها واقترح هذه الكلمة على الإنسانية. إنّ هذه الكلمة هي الطريق الوحيد للإصلاح في العالم. القيام للّه هو الذي أوصل خليل الرحمن **إبراهيم** إلى مرتبة الخلّة وحرّره من التجلّيات المختلفة لعالم الطبيعة. والقيام لله هو الذي جعل **موسى** الكليم ينتصر بعصاه على الفراعنة ويبيد عروشهم

---

(1) **صحيفة النور**، ج1، ص3 ـ 4.

وسلطانهم ويأخذ بيده إلى ميقات الحبيب. والقيام لله هو الذي جعل خاتم النبيين (ص) ينتصر متفرّداً على كلّ عادات الجاهلية ومعتقداتها ويطهّر بيت الله من الأوثان ويحلّ محلّها التوحيد والتقوى ويبلغ مقام قاب قوسين أو أدنى.

يذكر **الإمام الخمينيّ** مفهوم (القيام للّه) في رسالته هذه التي نشرت بتاريخ 15/ 2/ 1323 (5/ 4/ 1944) حينما كان في سنّ الثالثة والأربعين تقريباً، واعتبره السبيل الوحيد لاصلاح الباطن والظاهر، ثمّ يستعرض المحن والويلات التي كان يمرّ بها المجتمع الإيرانيّ بل وجميع المسلمين في ذلك الحين، ويشير إلى جذور هذه المحن بالقول:

«الأنانيّة وترك القيام للّه هو الذي أوصلنا إلى هذا الوضع المأساويّ وجعل العالم كلّه مسيطراً علينا وترَكَ البلدان الإسلامية تحت نفوذ الآخرين. القيام لأجل المصالح الشخصية هو الذي قتل روح الوحدة والأخوّة في الأمّة الإسلامية، وسلّط حفنة من الشهوانيين على مصير الشيعة عكفوا على إهلاك الحرث والنسل وتطبيق قوانين معارضة للدين من شأنها إفساد الأخلاق ونشر الفحشاء».

وعند ذلك يدعو الإمام جميع الخيّرين في المجتمع من علماء دين ومثقّفين متديّنين ووطنيين إلى الإصغاء للمواعظ الإلهيّة ويقول:

«اليوم تهبّ النسائم الإلٰهيّة الروحانية وهو خير يوم للقيام «النهضة» الإصلاحيّ»[1].

طبقاً للوثيقة أعلاه فإنّ المحور في أيّة حكومة إصلاحية هو التوحيد والقيام للّه كما يعتقد **الإمام الخمينيّ**. يرى العرفاء أنّ (القيام للّه) هو المحطة الأولى في السلوك العرفانيّ ويسمّون ذلك

---

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 4.

(اليقظة)[1]، ويعدّ **الإمام الخمينيّ**، في إطار أفكاره الدينية الشاملة وفي الوثيقة المذكورة، هذه اليقظة رمز النجاح في التطوّر الداخليّ والتكامل الخارجيّ، فيرسم مسار نهضته خلال فترة الكفاح الطويلة وبعد انتصار الثورة بناءً على هذا الهدف والشعار. وفي لقائه بمراسل **«التايمز» بباريس** يكرّر ذات الفكرة التي أطلقها قبل 34 عاماً **في قم** وهي أنّ التوحيد أصل وجذر جميع المعتقدات فهو يستخلص من التوحيد مفاهيمَ جدّ قيمة ومهمّة كالحرية وعدم الخضوع للجَور ورفض التمييز العنصريّ ومقارعة الاستبداد والاستعمار وتكريس المساواة[2].

وبعد انتصار الثورة حينما كان الإمام يُلقي على الأُمّة دروساً في تفسير سورة الفاتحة، نراه أيضاً يشدّد على اليقظة (القيام لله) كأوّل موعظة إلٰهيّة، ويعلّم مجتمعه طريق بناء الذات وسلوك سبيل السعادة الأخروية[3]. وفي رسالته إلى رئيس الاتحاد السوفياتي **ميخائيل غورباتشوف** يمكن ملاحظة تجلٍّ آخر من نداء التوحيد[4].

وفي النهاية عاد الإمام ليذكّر بالمضمون الذي عرضه بتواتر في بياناته وخطاباته على أتباعه ومحبّيه في وصيّته السياسية ـ الإلهيّة ليكون قد سجّله في صدر التاريخ ويوضح للجميع من أين يجب أن يبدأوا إذا أرادوا تحليل الثورة ومعرفة أهداف الشعب الإيرانيّ من خلال تضحياته في نهضته وعرض المرتكزات الرئيسة لفكر قائد الثورة الكبير ومبادئ مسيرته طوال عشرات الأعوام من القيادة والزعامة. كلام الإمام في خاتمة وصيّته هو:

---

(1) عبد الرزّاق، الكاشاني، **شرح منازل السائرين**، ص 17.

(2) **صحيفة النور**، ج 4، ص 166 ـ 167.

(3) **تفسير سورة الحمد**، ص 128 و145.

(4) أنظر: **نداء التوحيد**، رسالة الإمام الخمينيّ إلى غورباتشوف بتاريخ 11/ 10/ 1367 (1/ 1/ 1989)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ.

«الشيء الذي نهضتُ من أجله أيّها الشعب الشريف المجاهد وأردت الوصول إليه وضحّيت ونضحّي من أجله بالأرواح والأموال هو أسمى وأثمن هدف كان ويكون منذ صدر العالم في الأزل وإلى ما بعد هذا العالم حتى الأبد، ألا وهو مدرسة الألوهيّة بمعناها الواسع ودائرة التوحيد بأبعادها السامية وهي أساس الخلقة وغايتها في رحاب الوجود وفي درجات ومراتب الغيب والشهود، والتي تجلّت في مدرسة النبيّ محمد (ص) بكلّ معانيها ودرجاتها وأبعادها. وكانت جهود كلّ الأنبياء العظام ـ عليهم سلام الله ـ وأولياء الله المعظّمين ـ سلام الله عليهم ـ من أجل تحقيقها، وبلوغ الكمال المطلق والجلال والجمال اللامتناهي غير ميسور إلّا بواسطتها، وهي التي شرّفت سكان الأرض على سكّان الملكوت وفضّلتهم عليهم، وجعلت ما يناله سكان الأرض من السير وفق تعاليمها ممّا لا يناله أيّ موجود في كلّ عوالم الخلقة لا في سرّ ولا في علن»[1].

الدرس الذي تلقاه الشعب الإيرانيّ في مرآة أقوال إمامه وأفعاله تجلى خير تجلٍّ في الشعارات التي سبقت وأعقبت يوم انتصار الثورة الإسلامية (11/ 2/ 1979) إذ يمكن ملاحظة تجليات المبادئ التوحيدية بمراجعة للشعارات الرئيسة في تلك الآونة، فقد كانت شعارات من قبيل: (الله أكبر) و(أنت روحي يا خميني، أنت محطّم الأصنام يا خمينيّ) و(نهضتنا حسينية، قائدنا الخمينيّ) بلّورةً لأهداف الكفاح الثوريّ في إيران. نداءات الإمام كانت تنعكس في مرآة شعارات الشعب، وأهداف الشعب كانت تتجلّى بدورها في مرآة كلام الإمام، فكانت تظهر من توازي هاتين المرآتين ما لا نهاية له

(1) **صحيفة الثورة**، الوصيّة السياسية ـ الإلٰهيّة للإمام الخمينيّ (وزارة الإرشاد 1989).

من صور الجمال والجلال. كان الشعب الإيراني يبحث في إمامه عن **إبراهيم** يهبّ بفأسه لمقارعة نمرود، وكان الإمام يشاهد في شعبه تحقّق أهداف الأنبياء والأولياء الإلهيّين.

من الخطأ جدّاً أن تفسّر قيادة الإمام على بأنّها مجرّد قيادة كاريزمية أو أنّ شرعية سلطته من نوع شرعية القدّيسين ذوي الهالات النورانية. إنّ هذا التفسير حصيلة عدم المعرفة بالإمام وأمّته. لا مراء أنّ الإمام لو لم يكن باعتباره حامل لواء التوحيد ورجلاً من ذرّيّة **إبراهيم** وعالماً فاضلاً جعلته الروايات أفضل من أنبياء بني **إسرائيل**، لو لم يكن قائد هذه النهضة، ولو لم يعتبره الملايين من عشاق أهل البيت (ع) نائباً **للإمام المهدي** المنتظر- عجل الله تعالى فرجه الشريف - ومرجعاً للتقليد لما كان قادراً أبداً على الإتيان بكل هذه الإنجازات العظيمة وإسقاط النظام الملكيّ الذي استمرّ في **إيران** ألفين وخمسمئة سنة ولم يكن يخطر ببال أيّ مفكّر سياسيّ أنه سينهار، ولَما استطاع قطع أيادي النهب الأجنبيّة عن الخيرات الإيرانيّة. فكم من المصلحين المقدّسين ذوي السمات الشخصيّة المميّزة ظهروا في المجتمع الإيرانيّ لكنّهم إمّا لم يكونوا من علماء الدين أو إذا كانوا علماء دين فانهم لم يكونوا زعماء دينيّين كباراً أو مراجع تقليد، لذلك بقيت تحرّكاتهم منقوصة ولم يتحرّك الشعب الإيرانيّ خلفهم بشكل واسع. لقد أثبت الشعب الإيرانيّ على امتداد تاريخه السياسيّ في نهضة التنباك وثورة الدستور (المشروطة) والثورة الإسلامية وغير ذلك، أنّه يمنح ثقته ويبايع قادته إلى حدّ الإيثار والتضحية بالروح حينما تكون الزعامة لمرجع متألّه يخاف الخالق ونائب حقيقيّ من نواب **الإمام المهدي** (عج). إن هذه الشرعية والإقبال الشعبيّ العامّ هما ما يسمّى في الأدبيّات الدينية بالقيادة الولائية التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن القيادة الكاريزمية.

ما يمكن في النهاية ذكره كخلاصة للبحث هو أنّ **الإمام الخمينيّ** على صعيد التوقّعات من الدين والمعرفة الدينية، رغم أنّه كان يفكّر بعزّة المسلمين وتحريرهم من العبودية والذلّ، إلّا أنّ تحجيم نظريته بهذه النقطة يعدّ جفاءً كبيراً له[1]. إنّ فكر الإمام في المعرفة الدينية فكر شامل رحيب. ففي نطاق توقّعاته من الدين لا يقصُر هذه التوقّعات على الجانب الدنيويّ، ولا يحصرها بالبعد الأخرويّ. إنّه يركّز على القيام لله ويستمدّ من التوحيد جميع الايجابيات والخيرات للإنسانية بأسرها. وثمّة في فكره التوحيديّ ثورة في الداخل الإنسانيّ وثورة أخرى في الخارج، هناك عالم ديمقراطيّ في هذا الفكر التوحيديّ وهناك أيضاً عالم ثوريّ من دون أيِّ اقتصار على هذا الجانب أو ذاك. فكرة التوحيد فكرة الوصول للكمال المطلق، وفي الكمال المطلق تكمن جميع الإيجابيّات والجماليات والحسنات. إنّ فكرة التوحيد بوصفها فكرة فوق جميع الأفكار إنّما هي هدية قدّمها **الإمام الخمينيّ** من عالم الشرق حيث بزَغت شمس الوحي للعالم الغربيّ الذي أفل فيه شعاع الوحي والتوحيد. في شتاء 1979 هتف الإمام في قرية **نُوفِلْ لوشاتو** مرّة أخرى بنداء التوحيد الذي رفعه الرسل الالهيون[2] عسى أن تصغي القلوب الباردة المتجمّدة في العالم التقني لهذا اللحن الجميل المحبب فيشيع فيها تارة أخرى دفء الأمل والسمو، وتتحفّز الأرواح المتجمّدة الباردة على حركة جديدة في مسيرة التكامل نحو الفضائل الاخلاقية واكتساب المكارم الانسانية وتجلّي الأسماء والصفات الإلهيّة الحسنى داخل العالم المنهَك.

---

(1) راجع كلمة عبد الكريم سروش في ملتقى تفسير الثورة الإسلامية، **صحيفة (صبح امروز)** بتاريخ 14/ 7/ 1378 (6/ 10/ 1999).

(2) إشارة إلى حوار صحيفة **التايمز** اللندنيّة بتاريخ 18/ 10/ 1357 (8/ 1/ 1979)، أنظر: **صحيفة النور**، ج4، ص166 ـ 167.

تحليل مرحلة العمل الثوري في نطاق الثورة الإسلاميّة

السيد جمال الموسوي(*)

مقدمة

ذكر الباحث في مقدمة المقال دراسة مستوفاة حول نظريّات الثورة، فتحدث في القسم الأصلي منه عن «حركة العمل الثوري» في ضوء آراء ونظريّات «**كي روشه**»، وقابلها بنظريّة الثورة الإسلاميّة الإيرانية.

ثم قام بعرض تحليل للأحداث والظواهر التي تقع في فواصل وفترات زمنية «من بدئها إلى حين حصول الثورة» لجميع الثورات في العالم، وتناول عدة مواضيع ذكرها «**كي روشه**» في نظرياته وآرائه: كمرحلة بدايات الثورة، الانقسامات والقراءات المنسجمة، الاتحاد

(*) طالب جامعي، دكتوراه في فرع التاريخ وعضو الهيئة العلمية في المؤسسة البحثوية، فرع العلوم الإنسانية والاجتماعية للجهاد الجامعي.

والحماس الجمعي، والرموز والنماذج التكاملية، المتشدّدون والمحافظون المعتدلون، الأحزاب والشرائح الاجتماعيّة، وأخيراً: أعداء الثورة ومناهضوها.

ولخّص الباحث في بداية بحثه آراء ونظريّات **«كي روشه»** في ذيل كلّ من العناوين آنفة الذكر، وقابلها بنماذج مشابهة وتصاميم أخرى من تصاميم الثورة الإسلاميّة الإيرانية.

تحليل ورؤية لنظريّات الثورة واتجاهاتها:

تعدّ ظاهرة الثورة مصداقاً بارزاً من مصاديق التغيير الاجتماعي. فقد رأي علماء الاجتماع في «منهجهم العملي» مثل: **«تالكوت بارسونز»**: أن ظاهرة الثورة عبارة عن انحراف وأزمة حادة اجتماعيّة، واستدلوا بنظريّات كلية وعامة في توجيه وتثبيت النظام الاجتماعي[1]. لكن أغلب علماء الاجتماع: إن لم يعتقدوا بضرورة «الثورة» ولزومها وعدّها أمراً مطلوباً، إلّا أنهم يعتقدون على الأقلّ بأنها أمر مهم، لا يمكن التغاضي عنه، واجتيازه بسرعة[2].

قال «كي روشه»: **«لم يحقق علم الاجتماع لحدّ الآن نجاحاً في عرض النظريّات الخاصة بمرحلة الثورة، أو إعطاء نموذج وتصميم ثابت ومتقن يبتني على توجيه الظواهر الثوريّة وتبيينها. ويعتبر الأنموذج الماركسي في وقتنا الحاضر هو من أرقى النماذج والتصاميم الموضوعة للتجربة الثوريّة... ولكن هذا التصميم والأنموذج يتضمنان معايب ونقائص جبرية وربما «تنبؤية». وكذلك لا**

---

(1) راجع ما كتب حول هذا الموضوع آراء: رايت ميلز، **نظرة علماء الاجتماع ـ نقد لعلماء الاجتماع الأمريكيين**، ترجمة: عبد المعبود الانصاري، الفصل الثاني.

(2) أنظر: **الثورة أو الإصلاح، حوار بين كارل بوبر وماركوره**، دار نشر الخوارزمي.

تستوعب هذه التصاميم جميع الأوضاع الموجودة وغير منتبهة لكلّ الحقائق، ولا تعدّ تصميماً وأنموذجاً كاملاً، وعارياً عن أي نقص وعيب»[1]. وقد عرض علماء الاجتماع غالباً ـ بل عامة ـ نظريّاتهم حول الثورة من خلال دراساتهم وقراءتهم للثورات العالمية التي حدثت في الماضي[2]، وبهذا الترتيب يحتمل: إبطال، أو إصلاح، أو إكمال كل النظريّات السابقة بعد وقوع النظريّات الأخرى.

ويرى علماء الاجتماع الماركسيون: «أن الدليل القديم الذي تأثّر به التاريخ البشري هو: خصوص ملكية وسائل الإنتاج، والتضادات الاجتماعيّة الناتجة عنها»[3].

وأما النظريّة الأخرى من نظريّات الثورة فهي: نظريّة «المنهج العملي» وهي نظريّة تعتمد على «أسلوب نظام القيم». The Value Systems Approach، تدّعي هذه النظريّة: أن وقوع الثورة ممكن، وذلك فيما إذا لم يكن هناك أيّ تشابه وتوافق بين القيم والمبادئ في المجتمع، ووقائع وحقائق الحياة الاجتماعيّة.

قال «**شالمرز جانسون**» مفسّر هذه النظريّة في كتاب «التغيير الثوري» (Revolutionary Change): «**الأنظمة الاجتماعيّة عادة قادرة**

---

(1) كي روشه، **التغييرات الاجتماعيّة**، ترجمة الدكتور منصور وثوقي، نشر (لي) 1368، ص 303.

(2) أنظر كتاب: ك. برينتون تحت عنوان: The Anatomy of Revolution 1938 & 1952.

وقد ذكر علماء الاجتماع هنا بعد البحث والتمحيص والدراسة: أربع ثورات عالميّة مشهورة في عداد الثورات وهي: الثورة البريطانية، والثورة الفرنسية، والثورة الأميركية والثورة الروسية.

(3) كي روشه، المصدر السابق نفسه، ص 292، وأنظر أيضاً: كوهن، **نظريّات الثورة**، ترجمة علي رضا طيب، الفصل الرابع والخامس.

على أن توازن نفسها، وتصل إلى مستوى التعادل في الحياة. ولهذا السبب، يمكنها أن تتلاءم مع التغيير الطارئ في بيئتها ومحيطها. وكلّما فقد المجتمع سعة ملائمته مع تغيير البيئة والمحيط، فسيفقد توازنه وتعادله حينئذٍ، فعدم توازن النظام الاجتماعي لا يبعث على الثورة، بل يتناسب مع المحركين الباعثين نحو السرعة، وهو بحاجة إلى المصالحة الرافضة لنخب الحكام لحدوث الثورة».

وقد عدّ «**جانسون**» ثلاثة أنواع لتفعيل السرعة هي:

1 ـ الضعف العسكري أو فقدان التنظيم في الجيش.

2 ـ يقين الثوّار بهزيمة الحكام.

3 ـ عمليات الثوّار العسكرية ضد القوات المسلحه لقلب النظام[1].

وبحث فريق آخر من ذوي النظر والاختصاص علل وأسباب الثورة من خلال دراسته «الحالة النفسية للشرائح الاجتماعيّة».

وذكر المعتقدون بهذه النظريّة أن: ثبات أو عدم ثبات أيّ نظام من الأنظمة يتعلق أخيراً بالحالة الذهنية والوضع النفسي للمجتمع. قال «**جيمس ديويس**» «J. Davies» في بحث له تحت عنوان: «باتجاه نظريّة الثورة» (To Ward a Theory of Revolution): إن وقوع الثورة ممكن، وذلك إذا أدرك الناس «والأهم منه إذا جرّبوا ذلك من خلال العمل» أن ميزاتهم وفرصهم الاجتماعيّة والاقتصادية أخذت في التناقص والتدنّي، ونظريته هي:

---

(1) «الثورة التي لا مفر منها» وهو تعريف وتلخيص للكتاب:

The Root of Turmoil, Revolution in **Iran** by Mehran Kamrava, London, 1990.

في مجلة نشر العلم، السنة 11، العدد 6، صص 36 ـ 46.

«إنما تكون الثورات محتملة، إذا استبدلت المرحلة الزمنية الطويلة من التوسعة الاقتصادية والاجتماعيّة إلى مرحلة قصيرة تتجه بحركة عكسية مفاجئة. وهذا التوقف الزمني المفاجئ للنمو والانتعاش الاقتصادي وضياع فرص التطوّر الاجتماعي والاقتصادي يبعث على عقم أماني وآمال الناس، وهذا الأمر بنفسه يؤجّج نوعاً من المخالفة السياسيّة».

ورأي «**ديويس**» أن الانزلاق والتعثر النفسي والروحي هو عمدة عوامل الثورة، فقال: «**المجتمعات التي تتوافر فيها فرص للمداومة والاستمرار، وعدم وجود موانع لرفع الاحتياجات الجديدة وتحقيق الآمال والأماني، وكذلك المجتمعات التي لا تتوافر فيها الأماني والآمال، لن تتحقق فيها الثورة**»[1].

واعتقد «**شالمرز جانسون**» و«**جيمس ديويس**» أن الثورة ظاهرة غير إرادية، وعدّ «**شارلز تيلي**» في كتابه «**من التعبئة إلى الثورة**»: **«From Mobilization to Revolution»**.

1 ـ الثورة بأنها محصول للجهود والمساعي الاختيارية والإرادية للاّعبين السياسيّين.

واعتقد: بأن هناك قوى مخالفة تسعي لاستلام السلطة والسيطرة على زمام الحكم.

2 ـ انضمام قسم مهم وكبير من الناس إلى القوى المخالفة.

وعلى هذا، فلا تتحقق الثورة، إلّا إذا اعتقد قسم كبير مهم من المجتمع بشرعيّة الاقتدار السياسيّ للقوى الثوريّة، أمّا كيف تتكوّن هذه القوى الثوريّة؟ وما هي طبيعة تواجدها في الساحة السياسية؟ فهي

(1) المصدر نفسه، وأيضاً: كي روشه، المصدر نفسه، ص 300.

كما قال «**تيلي**»: «أنها واحدة من أسرار عصرنا!!»[1].

واعتبر «**صموئيل هانتيغتون**» الثورة في كتابه: «**النظم السياسيّة للمجتمعات في حال التغيير**» (Political Order in Changing Societies) على أنها أثر جانبي للحضارة والتطوّر، معتقداً: بأن الإعمار والتنمية سبَّبا في ظهور طبقات جديدة تطالب بمشاركتها في العمليّة السياسيّة. وتتواجد هذه الطبقة وهي «الطبقة الحقيقية» كثيراً في البلدان غير النامية.

يمكن أن تتحقق الثورة وذلك فيما إذا:

أولاً: عجزت المؤسسات والمنظمات السياسيّة عن فتح قنوات جديدة لها لإشراك القوى الاجتماعيّة الجديدة في العمل السياسيّ.

ثانياً: الطبقات الاجتماعيّة التي حُرمت من المشاركة في العمل السياسيّ تمتلك رغبة حقيقية للمشاركة الفاعلة في العمليّة السياسيّة[2].

ومن نظريّات الثورة الأخرى: هي نظريّة «**تدا اسكاشبول**» (Theda Skcpol) وقد ذكرها في كتابه: «**الحكومات والثورات الاجتماعيّة**» (States and Social Revolution) فقال: «الأزمات الثوريّة إنما تحدث فيما إذا فقدت الحكومات سيطرتها على الأوضاع، وعجزت عن مواجهة الصراعات الحالية، وحلّ النزاعات القائمة».

وهذه الصراعات والتجاذبات غالباً ما تنتج عن الأساليب العسكرية بين الحكومات المنافسة. واستدل «**اسكاشبول**» لإثبات نظريته بثورات: روسيا، وفرنسا، والصين، وقال: «**الحكومة الاستبدادية التي هي على مشارف السقوط والتغيير، والثورة تتعرّض**

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

لنوعين من الضغوط الناتجة عن الأنظمة الطبقية في الداخل من جهة، والاقتضاءات العالميّة من جهة أخرى، فتؤدّي إلى الإطاحة بالحكومة المركزية والجيش، وتفتح الطريق أمامها لإيجاد التغيير الاجتماعي والثوري». وقد غيّر «**اسكاشبول**» من نظرته في تفسيره السياسيّ للثورة بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في **إيران**، واعتقد بأن العوامل الثقافية يمكن أن تساهم أيضاً ويكون لها دور مهم ومصيري في تفعيل محرّك الثورة وما يترتب عليه من نتائج. واستدرك عقيدته السابقة في تعريفه للثورة: بأنها عبارة عن حالات لا إرادية وغير هادفة، فرأى أن العقائد والمبادئ وأعمال الإنسان مؤثّرة أيضاً في الثورة[1].

مجريات وأحداث العمل الثوري في تاريخ الثورة الإسلاميّة الإيرانية المعاصرة:

تعدّ لحظات الثورة من اللحظات النادرة في حياة الشعوب والمجتمعات البشريّة في تاريخها الممتد والطويل، فالثورة في الحقيقة هي نقطة انعطاف تُقسِّم تاريخ المجتمعات البشريّة بشكل بارز إلى قسمين: ما قبل الثورة وما بعدها.

وهما يختلفان تماماً عن بعضهما البعض، فما يقع قبل الثورة وبعدها هي أحداث تاريخية يكون زمان وقوعها ومجرياتها أبعد من لحظاتها المفاجئة. الثورة هي إعلان عن تمرّد وانتفاضة جماعية مفاجئة وعنيفة، تهدف إلى الإطاحة بالنظام، وتغيير وضع معين.

ولهذا، فإن الثورة في الحقيقة هي لحظة تاريخية، تتّسم بطابع التمرّد الاجتماعي والحماس الانفرادي.

---

(1) المصدر نفسه.

وعلى هذا الأساس، عرّف «**كي روشه**» الثورة والحركة الثورية بأنّها حادثة يمكن تحديد وقتها وتعيين زمانها[1].

فمن لم يمرّ بتجربة ثوريّة، ربما يرى إغراقاً ومبالغة شديدة في عبارات «**كي روشه**».

ويستذكر كثير من الشعب الإيرانيّ ممن بلغت أعمارهم الثلاثون عاماً وعاشوا أحداث الثورة الإسلاميّة في إيران، وعاصروا تلك الأجواء الدامية التي خيّمت على إيران عام 1357 ش 1979م، حيث يقف القلم فيها عاجزاً عن رسم تلك اللوحة المروّعة لممارسات **الشاه** من إبادة جماعية وقتل وترويع وسفك للدماء واعتقال وتشريد، فمن الصعب جدّاً رسمها لمن لم يدرك أحداث الثورة من الأجيال المعاصرة التي لحقتها!!. وقد أذعن كلّ من عاصر تلك الأحداث: بأن الشعب كلّه أصبح كتلة واحدة وجسداً واحداً في مواجهة الظلم والاستبداد الحاكم، وكان همّه وشغله الشاغل هو الإطاحة بالنظام وتصفيته نهائياً، وقد سعوا جاهدين لتحقيق هذا الهدف، وقدّموا في هذا الطريق تضحيات كثيرة ودفعوا أثماناً باهظة، من أجل تحقيق هذا الهدف المنشود، وكأنه لم يكن أي تصوّر آخر لهم سوى الإطاحة بالنظام وتحقيق ذلك الهدف، والتفكير في غير هذا هو أمر مستحيل؛ لأن الشعب الإيرانيّ اتّخذ قراره النهائي الذي لا يقبل التغيير، وصمّم على الإطاحة بنظام **الشاه** والحكومة الفاسدة، إلى أن يتحقق له ذلك الهدف. ويمكن تسمية هذه المرحلة بالمرحلة الثوريّة، أو بتعبير علماء الاجتماع المختصين في شؤون الثورة بـ«اللحظات التاريخيّة» أو «الفترة الزمنية الاجتماعيّة الملتهبة».

---

(1) المصدر نفسه.

وهذه «المرحلة» مهمة وحسّاسة للغاية في نظر علماء الاجتماع الباحثين والمتخصصين في شؤون الثورة؛ لأنهم يضعون أحداث الثورة تحت المجهر، ويدرسونها بدقّة عالية من خلال دراسة المجتمع الثوري، بهدف التوصل إلى معرفة: كيف تبدأ الثورات؟ وكيف تنتهي؟.

قسّم **«كي روشه»** في آخر بحث له من كتابه **«التغييرات الاجتماعيّة»**، في الفصل السادس «المرحلية الثوريّة» إلى قسمين:

القسم الأول: السوابق التاريخيّة وعوامل شروط تحقيق الثورات.

القسم الثاني: مجريات الثورة ومستلزماتها.

وقد ذكر في القسم الثاني في بحث له تحت عنوان: «المجريات الثقافية» عدة أمور، يمكن تواجدها في جميع الثورات.

وهذه الأمور هي: مرحلة البداية، الفواصل والتلاحم والانسجام، الاتحاد والحماس الجمعي، شرائح وفئات الشعب، وأخيراً أعداء الثورة والمناهضون.

ونحن نسعى في هذا البحث: لكي نسلّط الأضواء جيّداً على آراء ونظريّات **«كي روشه»** في ما يخصّ مجرى ومسار «العمل الثوري» ومقابلته بالثورة الإسلاميّة في **إيران**.

1 ـ مرحلة البداية:

«تبتدئ الثورات في ظهورها عادة بأحداث صغيرة وجزئية غير مهمة ثم تتسع بعد ذلك، فهي غير واضحة المعالم والأهداف الثوريّة في خطواتها الأولى دائماً، إلّا أنّ الفكر الثوري موجود ومتحقّق في الأذهان من خلال العمل لفترات عديدة من مراحل الثورة، وذلك بسبب الأسلوب الثوري المتواجد في القرارات الكثيرة التي تتخذ بعد

ذلك بحسب الظاهر تدريجياً، وليس بالأعمال التي لا ترتبط معها.

إن ما نتج من تكديس للعداء ومضاعفته تدريجياً في ما بينها، هي تلك الأحداث التي تفعّل نقطة البداية للثورة.

وبعبارة أخرى: الثورة هي عبارة عن إيجاد شرارة الانطلاق والحركة، وما يمكن أن نحققه من نتائج ومعطيات من خلالها، لتكون موازية لها في هذا الاتجاه»[1].

فلو سئلنا عن بدايات الثورة الإسلاميّة مثلاً؟

فنجيب عنه غالباً: أنظر هذا في المقالة التي نشرتها صحيفة «الاطلاعات» المحليّة الرسمية الناطقة بلسان الحكومة تحت عنوان: «**إيران والاستعمار الأحمر والأسود**» وقد نشرت توقيعاً مستعاراً **لأحمد رشدي مطلق** ـ بتاريخ 17/ 10/ 1356، قال **إحسان النراقي**، أحد المستشارين المقربين إلى **الشاه**:

«بعد ارتحال آية الله السيد مصطفي الخمينيّ وإقامة مجالس الترحيم والفاتحة على روحه الطاهرة، بعث ياسر عرفات برقية مواساة إلى الإمام الخمينيّ لمقر إقامته آنذاك في النجف الأشرف، فأجابه الإمام الخمينيّ: «ستنتهي آلامي ومحني وأحزاني عندما يتخلص الشعب الإيرانيّ المسلم من شرّ هذا الطاغية المستبدّ (يعني به الشاه)، وبعد ذلك يقول الشاه: ينبغي إعلان الحرب ضد رجال الدين والمراجع والعلماء فوراً، وعلى وجه التحديد ضد الخمينيّ! اذهبوا واكتبوا مقالاً للسخرية به، واعرضوه عليَّ لأرى ما كتبتم، فيحضر السافاك هذا المقال، ويسلّمه نصيري إلى الشاه ليرى ما كتب فيها! فيقرأها الشاه ويقول: اكتبوا أشنع من هذا وأقبح عن الخمينيّ!

---

(1) كي روشه، **التغييرات الاجتماعيّة**، ص 289 ـ 291.

فيذهبون، ويكتبون أقبح من المقال الأول وأشنع، وينشرونه في صحيفة «الاطلاعات» الرسمية الصادرة بلسان الحكومة! وسترون كم في هذا المقال من الإهانة والاستخفاف الواضح والصريح والافتراءات الوقحة والتجاسر ضد الخمينيّ!!»[1].

ويمكن القول هنا: بأن نقطة انطلاق الثورة الإسلاميّة في إيران في نظرة علماء الاجتماع والمحلّلين لشؤون الثورة الإسلاميّة في متابعتهم «مراحل العمل الثوري» هي درج مثل هذا المقال المذكور أو جواب **الإمام الخمينيّ** على برقية العزاء التي بعثها إليه **ياسر عرفات**، وقد أثارت ردوداً وانعكاسات حادة وعنيفة في المراحل اللاحقة في الوسط السياسي والشارع العام.

فربما لم يكن يتصور أحد ـ لا **الشاه** نفسه، ولا **الإمام الخميني**، ولا الشعب أن يتحوّل هذا الحدث ـ الصغير في الظاهر والقليل الأهمية ـ إلى ثورة عارمة كبرى تطيح بنظام **الشاه** وحكومته الجائرة والمستبدة!.

وكانت رؤية **«كي روشه»** تشير إلى هذه الظاهرة بقوله: «الحوادث التي تبعث على ابتداء حركة الثورة، وبعبارة أخرى: انطلاقة شرارة الثورة، يمكن أن لا تتناغم ولا تنسجم مع النتائج والمعطيات والإنجازات التي تُحققها في هذا المجال».

وينبغي القول هنا: أن ردود الشعب تجاه المقال المذكور هي تلك الشرارة التي انطلقت لتصعيد وتفعيل سرعة محرّك الثورة، والتي فجّرت العقد والآلام التي تجمعت في قلوب الشعب لعدة سنوات «والأفضل أن نقول: لمئات السنين»[2].

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص 9 ـ 308.

(2) أنظر: ع، الباقي (بمساهمة)، **تحرير التاريخ الشفاهي الثوري الإسلاميّ في إيران** =

2 ـ الفواصل ووحدة التناغم:

«تبتدئ الثورات عادة عند ما يحصل شقّ عميق، وشرخ كبير وواسع لا يمكن ترميمه وتلحيظه بين المحافظين الذين يحاولون القيام بتغييرات في المجتمع الإيرانيّ.

وبهذا النحو؛ يتضح هذا الأمر، وهو: أنه ينبغي الإطاحة بالنظام الحاكم والسلطة المستبدّة والجائرة وتغييرها. وفي هذه الحالة تتجسم صورة عن المنافس، وتتبلوّر كلّ التهم والعداء والبغضاء التي أوجدها لهم في حقيقتها، وستؤدي إلى ظهور اصطلاحات ومفاهيم جديدة عبر الكاريكاتورات والرسوم الساخرة المعبّرة، والأنشطة التبليغية، والأغاني والأناشيد الوطنيّة، والأشعار الثورية الهادفة...»[1].

إن نوع التفكير الراديكالي الشيعي الذي يستمد جذوره من قدم التاريخ وأصالة المذهب من جهة، ودوره في نشره وترويجه عام 1345 ش (1967م) من قبل المثقفين الواعين من المسلمين والعلماء ورجال الدين المتجدّدين المنفتحين من جهة أخرى، أدّى إلى ظهور مجريات وأحداث سياسيّة، لم تكن صادرة أبداً في بدايات الثورة عن شعارات محافظة ومعتدلة مثل: «تطبيق الدستور» أو «للشاه

= ـ مجموعة برامج قصص الثورة، من راديو (بي بي سي)، نشر التفكير، 1373، ص 4 ـ 293.

(1) بما أن الثورة الإسلاميّة الإيرانية تمتلك خصائص وسمات أيديولوجية، وكونها تمتلك نوعين بارزين من السمات والمشخصات الأيديولوجية الثوريّة: أحدهما: المنهج التقليدي، والآخر: الإلهامات المذهبية. فإنه يمكن سوق جذور الثورة الإسلاميّة الإيرانية إلى قرون عديدة وإرجاعها إلى الماضي البعيد.
أنظر ما كتب حول هذا الموضوع: عميد زنجاني، **جذور الثورة الإسلاميّة الإيرانية.**

والسلطنة لا للحكومة» وليس هناك اهتمام بشيء إلّا بإيجاد التغيير الأساس في الحكومة.

وفي هذه الأجواء، ظهرت مصطلحات ومفاهيم جديدة خاصة بالثورة، وعرضت شعارات وأشعار، وعزفت ألحان وأنغام خاصّة بتلك المرحلة، فهي لم تكن تثير السخرية والاستهزاء بالنظام فحسب، بل كانت تهاجم **الشاه** بعنف، وعلى وجه التحديد نظامه الحاكم بصراحة ووضوح، وإطلاقها شعارات مثل: «لا يكون الوطن وطناً، ما لم يكفّن **الشاه**» «إننا نقول: نحن نرفض **الشاه!**، فيستبدلون الوزير! ونحن نقول...» و«ستنقلب الليلة الظلماء **في إيران** وتتحول إلى نهار» و«ستنتهي ثورة **الإمام الخميني** إلى الانتصار»... وإقامة المعارض المؤثرة والمثيرة التي تجذب نحوها الأنظار، من خلال عرضها الرسوم الساخرة في مناطق عديدة ومختلفة **في إيران**، ومنها حمل دمى رمزية تسخر **بالشاه في** مسيرات وتظاهرات مليونية للشعب الإيرانيّ، وأهم شعار وخطاب سياسي رفعته لها هو: صورة تفضح النظام الحاكم، وتشبّه **الشاه** بالجناة وسفاكي الدماء والجلادين القتلة في التاريخ، **كالضّحاك ويزيد** وأمثالهم.

نعم، لقد تجمعت كل القوى الشعبيّة حول هدف واحد مشترك وهو: ضرورة الإطاحة بالنظام الحاكم، وتحالفت كل القوى السياسية والحركات والمنظّمات الثوريّة في ما بينها، وتحوّلت إلى كتلة واحدة لافتة للأنظار ومثيرة للاهتمام[1].

3 ـ الاتحاد والحماس الجمعي:

«تضم المجريات والأحداث الثوريّة أموراً بلغت أقّصاها

(1) كي روشه، المصدر السابق نفسه، ص 31.

وغاياتها، وهذه الأمور والغايات القصوى هي لحظات تسير في اتجاه ومسير الأحداث والوقائع غالباً في إطار نوع من الاتحاد والحماس الجمعي. وهذه الحقائق والوقائع هي نوع عمل أصيل وأساليب شجاعة وبطولية تخبر وتبشّر بالانتصار والتغيير. فالواقعة أو الحدث ربما يؤديان إلى حرب وقتال، أو إلى التصرف في حيّز معيّن أو محطة إستراتيجيّة، أو مثالية، أو إعدام شخصيّة سياسيّة من أزلام النظام، وغير ذلك... فالموضوع الأساس هنا هو أن يكون مثل هذه الواقعة والحدث مليئين بالمواجهة ومناهضة النظام الحاكم، وبلوّرة الوحدة، وتمركز القدرة وهدف الحركة لدى القوى الثوريّة. ويمكن تسمية هذه الظاهرة بـ «اللحظات المحدّدة والخاصة» أو «نقاط التحول في مسير الحركة العلمية والثوريّة»[1].

«فاللحظات المحدّدة والخاصة» أو «نقاط التحول» هي كثيرة جداً في تاريخ الثورة الإسلاميّة الإيرانية، كأحداث السابع من شهريور أو التظاهرات التي انطلقت في تاسوعاء وعاشوراء عام 1357 ش. (1979م) فواقعة السابع من شهريور وإن ضمّت في محتواها الظاهري القضاء على الثوار وهدم معاقلهم وحصونهم، وكان النظام الحاكم يحاول جرّ السلطة والحكومة والبلاط والجيش نحو العمالة والتبعية المحضة للنظام، وجرّهم إلى مواجهة الثوار والاصطدام معهم، إلّا أنّه كان سبباً أيضاً في إظهار شعارات الثورة وخطاباتها بوضوح، وأوجد شرخاً عميقاً وفواصل ومساحات شاسعة من الجفاء بين الشعب والنظام الحاكم، وسدّه طريق أيّ مصالحة حقيقية معه.

لقد وصل الشعور العام والحماس الثوري للشعب الإيرانيّ في المسيرات التي انطلقت في تاسوعاء وعاشوراء عام 1357 ش

---

(1) المهندس مهدي بازرگان، **الثورة الإيرانية في حركتين**، ص 40 ـ 42.

ذروتها، وذلك بمقتضي الظروف السياسيّة السائدة في تلك الفترة، (1979م) وأهمية ودور هذين اليومين (أي تاسوعاء وعاشوراء) في التاريخ الثوري الشيعي.

«لقد كان تواجد الشعب الإيرانيّ كحالة نادرة وغير مسبوقة في تاريخ الثورات العالميّة، منطلقاً إلى الشوارع، ومستعداً لخنق الأجواء على النظام الحاكم، وذلك من خلال تمهيده واستعداده لإطلاق تظاهرات عارمة وواسعة في كل البلاد الإيرانية، فمزج الماضي بالحاضر، بربطه مناسبات العزاء والمآتم التي تقام تخليداً لذكري الإمام الحسين (ع) مع الشعارات الحماسية السياسيّة والثوريّة التي تطلقها الحناجر المليونية الغاضبة المناهضة للنظام الحاكم[1]».

ويعتقد بعض المراقبين والمحلّلين السياسيّين لأحداث الثورة أن أهم وأكبر حدث تاريخي في تعيين مصير الثورة، والتي هي **«أقصى نقطة»** و«نقطة العطف والتحوّل» في تاريخ الثورة الإسلاميّة الإيرانية هو: مجيء **الإمام الخمينيّ** (1979م) في الثاني عشر من بهمن عام 1357 ش (1979م) إلى **إيران**، وإلقائه الخطاب التاريخي في **(جنة الزهراء)**، قال فيه: **«أنا الذي أنصّب الحكومة، وأنا الذي أصفع بيدي على فم رجال الحكومة وأسكتهم...»**.

4 ـ المثل والمبادئ والشعارات:

للمثالية دور مهم ونافذ في مجريات الأحداث، وفي تشكيل أيديولوجية الثورة. فالثورة توجد لها نماذج ومثل عديدة لا تحصى، وتستخدم هذه المثل في تشخيص الأوفياء والمخلصين، والضغط على المخالفين، والتذكير بالماضين، وتحديد نوع من التغيير، و...

---

(1) كي روشه، المصدر نفسه، ص 311.

ويتّصف الأشخاص، الأمكنة، التواريخ، والشهداء بخصائص وميزات مثالية ونموذجية، حيث يتم من خلال تعاونها ودعمها نقل النداءات والخطابات، وإفشاء وفضح الوضع السائد، والتبشير بالمستقبل، وغير ذلك.

ويمكن القول: إن قسماً من الثورة يتحقق عبر دعم وتعاون الأساليب والنماذج المثالية، مثل: إيجاد المؤسسات والمنظمات التي تبشّر باستقرار وثبات «الأنظمة الجديدة».[1].

«للمثالية» و«النموذجية» دور مهم وحياتي في تكوين أيديولوجية الثورة الإسلاميّة في **إيران**، وكذلك في مسير مجريات وأحداث الثورة الإسلاميّة. لقد كان **الإمام الحسين** (ع) بوصفه مظهراً للحق، وأرقى نموذج ومثال للتشيّع، وقبل كلّ شيء رائداً وأسوة للثوار والأحرار وفي طليعتهم[2]، «وتلقّي الشيعة الذهني هو: أنّ كل أرض **كربلاء**، وكل يوم عاشوراء»[3]. فلم يبتعد مذهب الشيعة في تاريخه المجيد يوماً عن السياسة، أو يغفل عنه أبداً.

وقد دعت هذه السمات والخصائص في الأعوام 1340 (1961م) و1350ش (1972)وبشكل متزايد المثقفين الواعين من أصحاب الفكر في إيران، ليكرّسوا اهتماماتهم وأبحاثهم حول المذهب الشيعي، وتناولت آثارهم وكتاباتهم الفكر الشيعي على أنه أيديولوجيا سياسيّة، وتبديله إلى «واقع ثوري»[4].

---

(1) أنظر ما كتب حول هذا الموضوع تحديداً: علي شريعتي **الشهادة وبعد الشهادة**.

(2) مضمون حديث للإمام جعفر الصادق (ع) قال: «كل أرض كربلاء، كل شهر محرم، وكل يوم عاشوراء».

(3) المصدر نفسه، دار نشر العلم، (المذكرة رقم 7) ص 43.

(4) كي روشه، المصدر السابق نفسه، ص 108.

وقد أظهرت بعض النخب السياسة الثورة بثوب مثالي رائع وطابع نموذجي[1] «وعدوا **الإمام الخمينيّ** ـ مرجع التقليد الأوحد بين رجال الدين والعلماء الثوريين، ممن اتسم بتاريخ مجيد وعريق في النضال والكفاح ضد حكومة **الشاه** ونظامه المستبدّ، وله مواقفه المناهضة للبلاط الحاكم، وأصبح إلى أواسط عام 1356 (1978م) ش نموذجاً ومثالاً للمواجهة والتحدي ضد **الشاه** وحكمه الجائر»[2].

ولم يعدّ **الإمام الخمينيّ** في أعين الملايين الإيرانيين على أنه رجل ثوري بين الثوريين فحسب، بل كان مظهراً متكاملاً للثورة، وقديساً أيضاً، لكلامه مسحة نبوية ورسالة سماوية[3].

وإطلاق شعار «الله أكبر» في ليالي الثورة الساخنة من أعلى السطوح والمنازل كان أنموذجاً آخر من الأساليب المثالية والنموذجية أيضاً، وكذا: إنزال صور وتماثيل **الشاه** المنصوبة في الساحات العامة، وسحقها وتقطيعها بالأرجل والأقدام والأيدي، كعلامة للرفض ودليل على إسقاط النظام، وانتهاء عمر النظام...

وكان **الإمام الخمينيّ** يبشّر ببناء المؤسسات وإنشاء المنظمات الجديدة التي تشير إلى تثبيت واستقرار نظام جديد، كتأليف **«شورى ثورة الإمام الخمينيّ»** على أنها حكومة مؤقتة بعد سقوط النظام.

5 ـ المتشدّدون والمحافظون:

يمكن العثور على موارد في الاختلاف العميق والشديد بعد اتفاق الآراء والوحدة الموجودة في مجريات وأحداث الثورة.

وربما يكون أهم هذا الخلاف من الآراء والفصل بين الفريقين

---

(1) إيراني، المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) كي روشه، المصدر نفسه، ص 312.

في ما نسمِّيه نحن اليوم بالاختلاف بين تيار المتشدّدين الإفراطيين، والمحافظين المعتدلين. ونرى هذين الفريقين وجهاً لوجه في جميع الثورات العالميّة.

فالمتشدّدون الإفراطيون هم أنصار وسائل العنف والممارسات القمعية والوحشية. أما المحافظون الاعتداليون فهم أنصار التحوّل والإصلاح التدريجي خطوة بخطوة[1].

وفي بحبوحة الثورة، وبعيداً عن فصائل الشعب والأمة، وفي أوساط النخب الثوريّة، ظهر فريقان محسوسان هما: الأغلبية الشعبيّة ـ المتمثّلة بطلبة الحوزات العلمية ورجال الدين، والطلبة الجامعيين ـ، وقد طالبا بضرورة التصدِّي والمواجهة التامة لممارسات النظام القمعية وغطرسته واستبداده إلى حين الإطاحة بالنظام وإسقاطه، ويمكن تسمية هذين الفريقين بـ «الرافضين لمساومات الهدنة»، وأصحاب العزيمة والمواقف الراسخة والثابتة وغير المتخاذلين، متّخذين أساليب **الإمام الخمينيّ** وقراراته نهجاً وشعاراً لهم في ثورتهم، وعدّوها مواقف ثابتة وراسخة يقتدون بها في العمليّة السياسيّة.

أما الجبهة المعارضة لهم، فهي «**الجبهة الوطنيّة**» التي اتّخذت لنفسها موقفاً مناهضاً وعدائياً لحركة الأمة والإمام منذ الإعلان عن انتصار الثورة.

فهي على رغم مماشاتها للإمام والثوار الأحرار من صفوف الأمة، كانت تطالب باتّخاذ أساليب أكثر اعتدالاً ومرونة في التعامل،

---

(1) شرح هذه الحادثة في: الباقي، **تحرير التاريخ الشفاهي الثوري الإسلامي في إيران**، ص 367 ـ 357.

للوصول إلى أهداف الثورة، مثل: «كسب الحريّة، حلّ السافاك ومقرّات الأمن، عدم ترويج ونشر الفساد، و...».

وفي خضم التجاذبات والصراعات السياسيّة وأحداث الثورة المتلاحقة وتدافعاتها، التقى الدكتور «**كريم سنجابي**» وبعض قادة «**الجبهة الوطنيّة**» ـ ولفترات عديدة ـ مع **الشاه** نفسه!، وأجروا مفاوضات سريّة، وكانت هناك أصوات خفية تطلق من هنا وهناك بأن: «على **الشاه** أن يعمل طبقاً لقوانين (المشروطة). وأن تكون له «السلطنة لا الحكومة»، وقد كانت تسمع من كل حدب وصوب[1]..

وقد عزي **بالإمام الخمينيّ** بأن يتّخذ موقفاً محدداً في محل إقامته في **فرنسا** تجاه تلك الأصوات الخفية واللامسموعة، وذلك في خطاب عنيف لسماحته، هاجم فيه هذه الأفكار الرخيصة فقال: **«نحن نقول الآن: إن عليكم (يقصد الشاه) أن تكون ملكاً ولكن لا تحكم البلاد! فأيّ منطق هذا؟ وكيف لإنسان أن يتفوه بمثل هذا الكلام! ومعنى العمل بالدستور هو: أنك (يقصد الشاه) تكون سلطاناً، ولا تكون حاكماً! فهل يمكن مثل هذا؟! فالحيوان لا يمكنه أن ينطق بمثل هذا الكلام !!. فلو نطق شخص بكلمة لخدمة الشاه، وروّج لهذا الظالم (يقصد الشاه)، فعليه أن يقول أصلاً: إنه خائن للإسلام والمسلمين، ولا يجوز لأيّ أحد مهما كان نفوذه أن يذكر لفظة الدستور، ويجريها على لسانه!!»**[2].

لكن ينبغي الاعتراف بأن كفة ميزان التيار الإفراطي المتشدّد كانت راجحة تماماً، بحيث أن المحافظين المعتدلين لم يصحّحوا

---

(1) المصدر السابق، ص 364 (مع بعض التغيير).

(2) كي روشه، المصدر نفسه، ص 4 ـ 313.

أساليبهم كثيراً؛ مثل: رفض **شهبور بختيار** لمنصب رئاسة الوزراء رسمياً، ولم ينل دعم **«الجبهة الوطنيّة»** للدفاع عنه.

6 ـ أعداء الثورة:

ينبغي على الثورة التي تحاول البقاء والخلود والاستمرار في مسيرتها: أن تصنع لنفسها جبهة مناهضة ومضادة.

فربما يظهر المخالف للثورة في بداية مجرياتها وأحداثها، أو بعدها، ويستمر ويبقى على ذلك؟! ليحلّ التحول التدريجي محلّ الثورة، ويقف هذا المخالف للثورة بوجه الرموز والتصورّات الذهنية المخالفة، ومن ثم دعوتها إلى المواجهة.

وعلى هذا، فإن الثورة المشرفة على السقوط والفشل، أو إظهارها بمظهر خطير ودموي لاستنزافها!، فنتائجها التي تبدو وكأنها متشائمة، وكذلك تشويه سمعة قادتها وثوارها وعدّهم مخربين وعملاء!... ففي مثل هذه الموارد والحالات، لا تكون الرموز، وبيان نوعية المناهضين للثورة هي أضعف أو أقّلّ دوراً وأثراً من التصاميم والمثل وطريقة بيان «الثوار»، ولا ينبغي تصور أن «المخالف للثورة» يعم الحاكمية الموجودة، كأن يحدث أحياناً خلاف حادّ وشديد مثلاً بين الفئات والجماعات التي ولدت من بطن الثورة، وسعيهم لإيجاد الفرقة والخلاف الداخلي كالذي زرعه المخالف للثورة.

ويحاول المحافظون المعتدلون في هذه الحالة البدء بحركة مخالفة للثورة، علنيّة أو سرّية، وتغيير اتجاههم؛ خوفاً من أن يقود الفريق المتشدّد مجريات الثورة وأحداثها لمصلحته، أو إمكان ظهور المخالف للثورة بعد حصولها، ومحاولته إعادة الأوضاع إلى حالاتها السابقة.

لقد سعى النظام الشاهنشاهي الحاكم لتشويه سمعة الثوار الأحرار، والإساءة إليهم دائماً، وكان يخاطبهم بأنهم مخرّبون، صانعو الفوضى، مثيرو الأزمات والفتن، رجعيون، شيوعيون، وعملاء للأجانب، و... الخ.

ويمكن عدّ بعض الأقسام والأصناف الأخرى إلى جانب ثوار الحركة الإسلاميّة الإيرانية ـ من خلال مجريات الثورة وأحداثها ـ مثل:

1 ـ الباحثون عن السلطة، وعبدة الملوك. فمن خلال وجود تاريخ طويل ممتد إلى (2500) عاماً للملوكية الشاهنشاهية في **إيران،** فإن فكرة البحث عن السلطة وعبدة الاوثان،كان لها أنصار ومؤيدو تقريباً، ولكنها غير قادرة على الوقوف أمام حركة الأغلبية المخالفة الساحقة، ولا يمكن أن تظهر إلاّ نادراً.

2 ـ هناك مجاميع موسومة بـ «**حركة الحجتية**»، وهذه أيضاً كان لها خواص وعوام من المناصرين والمؤيدين. وكان هؤلاء مخالفون للثورة الشعبية الرافضة للحكومة والداعية إلى إسقاطها.

يعتقد هؤلاء أن الانتفاضة والثورة ضد الحكومات عامة ليست مشروعة في عصر الغيبة، بل ينبغي الانتظار إلى أن يأذن الله **للإمام المهدي** (ع) بالظهور، ويطيح (ع) بحكومات الجور والفساد.

3 ـ سعى المحافظون المعتدلون للوصول إلى أهداف الثورة خطوة بخطوة، وذلك من خلال مطالبتهم بالإصلاحات والتغييرات المتعادلة والمعقولة (لا المتصنّعة) مسامحة. ويمكن عدّهم في زمرة المناهضين للثورة.

4 ـ للثورة الإسلاميّة الإيرانية ماهية اعتقادية ودينيّة. فعلى مشارف انتصارها وبعده، حاولت بعض الأحزاب والجماعات الثوريّة أن تلصق كثيراً من الاتهامات والأكاذيب والافتراءات بالطرف الآخر المنافس لها، كاتّهامها بالانحراف عن مبادئ وأهداف الثورة، أو أصولها الاعتقادية، أو إقصاء المنافس الآخر عن ساحة المواجهة والقدرة (بعد عبور مرحلة «التأسيس» أو «الثورة» والانتقال إلى مرحلة «المؤسسات» أو «النظام») واتهامه بالعمالة ومخالفة الثورة. وربما يهزم المنافس الآخر وهم يعدّون الأقليّة في هذه الحرب التبليغية والدعائية ـ أو أحياناً ـ العسكرية، ويكون بعد ذلك في زمرة «المخالفين للثورة» بمعنى الحقيقي للكلمة.

ويمكن مشاهدة نموذج بارز لهذه المجريات والأحداث أيضاً في مسيرة التحوّل لـ«**منظمة منافقي خلق**» (مجاهدي خلق) بدءاً من بهمن عام 1357 ش (شباط 1979م) إلى عصرنا الحاضر.

خلاصات بحثية
حول الفكر السياسي عند الإمام الخميني(*)

كاظم قاضي زادة(**)

الآن، وبعد أن سلّطنا الضوء، على معظم الزوايا في الفكر الإسلاميّ ـ السياسيّ **للإمام الخمينيّ**، واستطعنا بقدر ما وُهِبنا من قوّة وتوفيق أن نغوص في بحر آرائه العميق، ونلتقط بعضاً من درره الثمينة ولآلئه المكنونة، يجدر بنا هنا إلقاء نظرة تحليليّة على مجموعة الجواهر التي حصلنا عليها ورصفها جنباً إلى جنب لنرى العقد الثمين الذي شكّلته تلك الأحجار الكريمة.

بشكل عامّ، فإنّ العناوين الرئيسة للفكر السياسيّ للإمام تَكفي لتحديد اتّجاه النظام السياسيّ ومبادئه. وعلى الرغم من أنّ بيان مجموعة سياسيّة متكاملة رهن بالإجابة على أسئلة لا يُمكن إيجاد أيّ جواب لها ضمن سلسلة آراء الإمام، إلّا أنّه بإمكاننا استنباط تلك

(*) تعريب: عباس صافي.

(**) باحث في الفكر السياسي الإسلامي ـ من إيران.

الأجوبة من خلال الضروريّات واللّوازم أو في ضوء الكليّات والخطوط العامّة التي تمّ عرضها وطرحها حتى الآن. وفي ما يلي نستعرض بعض النقاط التي يُمكن اعتبارها نتائج عامّة وكليّة وذلك في ضوء ملاحظة المجموعة البحثيّة والتحليل المقارن.

أوّلاً: النقطة الأهمّ في حياة الإمام الخمينيّ السياسيّة

من بين أهمّ النقاط التي يُمكن الإشارة إليها في الحياة السياسيّة **للإمام الخمينيّ** هي نجاحه في جمع الجوانب المختلفة للفكر الإسلاميّ السياسيّ، وعرضها في الوقت المناسب على أرض الواقع والتطبيق. وتتّضح معالم براعة الإمام ومهارته بشكل ملموس عندما نفهم بشكل دقيق الظروف الزمانيّة الخاصّة التي تمّ فيها طرح تلك الأصول والمبادئ الكليّة لهذه النظريّة، والتيّار العام الذي كان سائداً آنذاك والمتمثّل في (اعتزال السياسة) والذي انخرط فيه جميع أقرانه من الفقهاء.

خلال فترة النضال والمقاومة ضدّ حكومة قويّة ومسلّحة بشتّى أنواع الأسلحة، كانت الضربات والمؤامرات المتوقّعة من قِبل العدوّ تمثّل مصدر القلق الأكبر لجماعة «المعارضة». بيدَ أنّ هذا العدوّ لم يكن يقلق سماحة الإمام بقدر ما كان يقلق المعارضين الآخرين في الساحة السياسيّة، ونَعني بهم أولئك الذين كانوا يُعارضون طرح ونَشر فكره السياسيّ والذين حملوا على هذا الفكر مستخدمين شتى النّعوت والألقاب للوصول إلى هذه الغاية. ويُبيّن عمق تأثّر الإمام بالحركات وأشكال المعارضة للتيّار الفكريّ السائد الذي أشرنا إليه، والذي كان ظاهره يدلّ على «التديّن»، يُبيّن مدى صعوبة طرحه مسألة ربط الدّين بالسياسة والتحليلات التي كان أقرانه في الحوزة يقدّمونها حول فكره وتطبيقه وسيرته العمليّة. وفي إحدى صفحات مذكّراته التحليلية التي

يستعرض فيها فترة نضاله ضدّ النظام الشاهنشاهيّ، يسرد **الإمام الخمينيّ** صوراً عن معاناته النّفسيّة بسبب المعارضين لآرائه، ويقول:

«إذا أراد أحدهم أن يهتف في بداية النضال الإسلاميّ قائلاً: «الشاه خائن!» كان سيسمع جواباً سريعاً من الآخرين يردّ عليه ليقول: «بل إنّ الشاه شيعيّ!»، وكان البعض ممّن يلبسون الزيّ المقدّس من الرّجعيّين يُحرّم كلّ شيء، ولم يكن باستطاعة أحد آنذاك الوقوف بوجه هؤلاء أو التصدّي لهم. إنّ القيح الذي ملأ قلب أبيكم العجوز بسبب هذه الجماعة المتحجّرة عقولها لم يُعادله أيّ ضغط أو معاناة من أشخاص آخرين... لا شكّ في أنّ الضربات التي كان يُوجّهها رجال الدّين الغافلون أو العارفون العملاء كانت أشدّ وأقسى من ضربات الغير»[1].

ويبدو أنّ الخصائص الروحيّة والمميّزات الأخلاقيّة التي كان يتحلّى بها الإمام إضافة إلى موقعه المتقدّم في الحوزة، كلّ ذلك جعله قادراً على مواجهة السدّ الفولاذيّ الذي صنعه هؤلاء، ودفعه إلى الإصرار على المقاومة ثمّ النّجاح والتوفيق والغَلَبة بعد تأييد الله سبحانه له والدّعم الإلهيّ الذي كان يتمتّع به. والدليل على ما نقول هو أنّ الكثير من القادة الدينيّين الذين سبقوه من أمثال **الشهيد مدرّس** حاولوا الانتفاض حاملين أفكاراً وآراءً سياسيّة مشابهة لتلك التي كان الإمام يمتلكها، إلّا أنّ افتقادهم إلى مرتبة المرجعيّة، وافتقارهم للدّعم المطلوب من قِبل المراجع آنذاك، أدّى إلى اندحار حركتهم واستشهادهم ظلماً وعدواناً.

---

(1) *صحيفة النور*، ج 21، ص 91.

ثانياً: مقارنة بين فكر الإمام وبين سائر المفكّرين الشيعة في المفاهيم الأساسيّة

لقد تفوّق **الإمام الخمينيّ** بمنظومته الفكريّة السياسيّة على أقرانه ممّن سبقوه من المفكّرين الشيعة الذين سجّلت لهم بعض الآراء السياسيّة، ويبدو أنّ السبب في عِظَم تلك المنظومة هو أنّ المسؤولين الكِبار في الحكومة لم يجدوا مرجعاً آخر غير سماحته يستلهمون منه النصائح ويطلبون منه الاستفتاء في الأمور[1]، خاصّة خلال السنوات العشر التي قاد فيها النظام الإسلاميّ الذي مرّ بالعديد من حالات الجزر والمدّ والغموض السياسيّ. يُضاف إلى ذلك أنّ الإمام كان يعتبر نفسه مسؤولاً عن مختلَف الأمور والمسائل، وبسبب إخلاصه وحرصه، كان يُبدي وجهة نظره ابتداءً بعد حصوله على معلومات كافية وواسعة عن البلاد[2].

في ما يلي أهمّ آرائه ضمن مجموعة نظريّات المفكّرين الشيعة في القرنيْن الأخيريْن:

نظرته الشاملة حول الدين والسياسة

إنّ النظرة الشموليّة للإمام حول الدين والأدلّة التي عرضها سواء ما كُتِب أم ما قيل، هي نظرة كانت متداولة وموجودة من قبل كذلك.

---

(1) وخير مثال على ذلك الاستفتاءات الكثيرة التي صدرت عن سماحته في السنين الأخيرة من حياته الكريمة في المسائل القضائيّة والحقوقيّة والسياسيّة والفقهيّة وغير ذلك. أنظر: **صحيفة *النور***، ج 20، 21.

(2) ومن أمثلة ذلك يُمكننا الإشارة إلى إعلانه وجوب قتل المرتدّ **(سلمان رشدي)**، أو إرساله بعض الكُتُب والرسائل إلى قادة المعسكر الشرقيّ ودعوتهم إلى التوحيد والدخول في الإسلام.

على سبيل المثال، كان الشهيد **آية الله مدرّس** من الذين دافعوا بقوّة عن موضوع دمج الدّين والسياسة، وهو القائل للعبارة المشهورة المنقولة عنه «**إنّ ديننا عين سياستنا، وسياستنا عين ديننا**».

ولاية الفقيه

وأمّا ما يتعلّق بنظريّة ولاية الفقيه وضرورة تشكيل الحكومة في عصر الغيبة إضافة إلى مسؤوليّة الفقيه في إدارة تلك الحكومة، فإنّ بالإمكان اعتبار المرحوم **النراقي** هو الواضع لأُسس «الأدلّة النقليّة» التي قام **الإمام الخمينيّ** في ما بعد بتفصيلها وشرحها[1]. وتضمّن الاستدلال الذي قدّمه المرحوم **البروجردي** كذلك حول تلك المسألة إلى حدّ كبير الأدلّة العقليّة ـ الكلاميّة الخاصّة بلزوم وجود ولاية الفقيه في عصر الغيبة[2]. إلّا أنّ البيان والتوضيح اللذيْن قدّمهما الإمام حول حجم الصلاحيّات المتعلّقة بالوليّ الفقيه، وكما عبّر عنها سماحته بقوله «**إنّ صلاحيّات الحكومة تتعدّى إطار الأحكام الفرعية ـ بما فيها الأحكام الأوليّة والثانويّة**»[3]، هو بيان انفرد به حتى أصبح من ميّزاته المشهودة حيث لم يتطرّق الفقهاء من قبله ممّن أبدوا آراءهم وعرضوا نظريّاتهم إلى هذه المسألة[4]، وهذه الميزة بالذات هي التي جعلت نظريّة الإمام تشتهر باسم نظريّة «**ولاية الفقيه**».

والنقطة الأخرى التي استطاع **الإمام الخمينيّ** إضافتها إلى هذا

---

(1) الملّا أحمد النراقي، *عوائد الأيام*، ص 188، 189.

(2) حسين علي منتظري، *البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر (تقرير لإفادات آية الله البروجردي)*، ص 50 ـ 55.

(3) *صحيفة النور*، ج 20، ص 170.

(4) وأقلّ ما يُمكن ذكره ههنا هو أنّ القدماء لم يُصرّحوا ولم يؤكّدوا على هذه المسألة حتى ذلك الوقت.

الباب فتتمثّل في التعريف الجديد الذي قدّمه للفقه والاجتهاد، وردّ التفسيرات الشائعة حول الاجتهاد. وتدلّ العبارات التالية بوضوح إلى هذه المسألة:

«إنّ الاجتهاد المتعارف عليه في الحوزات غير كافٍ، بل وحتى إذا كان الشخص هو الأعلم في العلوم المعهودة في الحوزات لكنّه كان عاجزاً عن تحديد مصلحة المجتمع، أو لم يتمكّن من تمييز الأفراد الصالحين والخيّرين عن الأفراد الطالحين، وبشكل عامّ لم تكن لديه أيّ رؤية واضحة ودقيقة في المجال الاجتماعيّ والسياسيّ والقدرة على اتّخاذ القرار، فإنّ هذا الشخص يُعتبر غير مجتهد في المسائل الاجتماعيّة والشؤون الحكوميّة، وليس بإمكانه أخذ زمام المجتمع بيده»[1].

ومن الضروريّ هنا الانتباه إلى أنّ كلتا الملاحظتين أعلاه ورد ذكرهما في أواخر حياة الإمام (قبل أقلّ من سنتين على وفاته)، وفي ظروف مواجهته مشاكلَ المجتمع الإسلاميّ، أو ربّما أمكننا العثور على بعض الآثار لهما في محاضراته القديمة حول ولاية الفقيه في كتاب (**البيع**)[2]. وقد عرض الإمام هاتيْن النقطتيْن كتفصيل لما كان يؤمن به من قَبل أو أشار إليهما في مصنّفات سابقة.

ويأتي استعراض حقوق الأفراد وحريّاتهم ومشاركتهم في شؤون الحكومة في المرتبة التالية للقضايا المتعلقة بولاية الفقيه وشكل الحكومة الإسلاميّة. ويبدو أنّ **آية الله النائينيّ** حمل قصب السبق في التطرّق إلى هذه المسألة من بين المفكّرين الشيعة المتأخّرين.

---

(1) ***صحيفة النور***، ج 21، ص 47.

(2) الإمام الخميني، **حكومت إسلامي**، (*الحكومة الإسلاميّة*)، ص 58؛ *كتاب البيع*، ج 2، ص 483.

حقوق الأفراد وحريّاتهم

في الوقت الذي كان فيه **آية الله النائينيّ** يُصنّف كتابه المعروف (***تَنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة***) لم يكن متفائلاً جدّاً بقدرة شخص الوالي أو الحاكم على ما يُمكن تسميته بـ(السيطرة الداخليّة)، حيث لم يعتقد بإمكانيّة حصول ذلك. ولهذا، ومن أجل التقريب بين الحكومات التقليدية بنموذج الحكومة المنشودة ـ ونَعني بذلك حكومة المعصوم أو الأشخاص العادلين ـ اتّجه **آية الله النائينيّ** إلى بيان حقوق الناس في مقابل الحكومة. وكان يُؤمن بوضع القوانين التي تعيّن حدود تسلّط وهيبة الحاكم ومسؤوليّاته من جهة، وكذلك حقوق الشعب وحريّاته وفقاً لمعايير الشريعة من جهة أخرى، بحيث يُمكن اعتبار نقض تلك القوانين واللوائح أو الحياد عنها بحكم الخيانة للأمانة وتستوجب العقوبة نفسها المنصوص عليها إزاء خيانة الأمانات. وفي ما يخصّ حقوق الأفراد، فقد أشار **آية الله النائينيّ** بإسهاب إلى مبدأ الحريّة، وفي سياق ردّه على ما كان يُشاع من أنّ الحريّة إنّما هي ظاهرة من صنع الغرب، يقول: «إنّ الحريّة هي هدف وشعار مشترك لجميع الشعوب سواء أكانت تؤمن بالدّين أم لا تؤمن». وبالنسبة إلى مشاركة الأفراد في الحكومة كان يؤمن كذلك بمبدأ إشراف العقلاء من الشعب على أداء الدولة وأعمالها.

من هنا، فإنّ المبادئ العامّة لرؤية **الإمام الخمينيّ** حول الحريّات الفرديّة لم تكن أمراً مستَحدثاً، أو لَم يسبقه إليه أحد من قَبل، فقد ناقش **آية الله النائينيّ** دور الشعب في الحكم بنَحوٍ أدقّ، إضافة إلى أنّه استطاع إثبات ضرورة مشاركة الحكّام وخضوعهم لآراء الأغلبيّة مستنداً في ذلك إلى الآيات القرآنيّة الشريفة والروايات وما بناه

العقلاء على هذا الأساس[1]. لكنّنا يجب أن نضع في الحسبان اختلاف الظروف التي عاشها الإمام وتلك التي كانت سائدة في زمن المرحوم **آية الله النائينيّ** في مناقشة وبحث تلك المواضيع. فقد كان الإمام يتناول موضوع الحريّات الفرديّة باعتباره (حاكماً)، وكان يقول: «**سوف نَمنح هذه الحريّات**»، لكنّ **آية الله النائينيّ** ولكونه (محكوماً) لا (حاكماً) وواحداً من (الرّعايا) لا (الحكّام)، فقد كان يدعو إلى ضرورة تشاور الحكّام مع الشعب ومنح الحريّات الخاصة بالتعبير عن الرّأي، وبشكل عامّ فإنّ أساس دعوته كان يقوم على مقولة: «إنّنا نطالب بالحريّة». وبعده قام بعض المفكّرين والجماعات الدينيّة وغير الدينيّة المناضلة كذلك بطرح موضوع حقوق الأفراد والحريّات السياسيّة وغيرها في سياق تحدّيهم ومواجهتهم النظامَ المستبدّ[2].

العدالة الاجتماعيّة والوحدة

في موضوع العدالة الاجتماعيّة، كان الإمام، وكما أشار هو نفسه إلى ذلك، يتّبع سيرة السّلف الصالح، ويقتدي بهداهم وخاصّة العدالة العُلويّة. وعلى الرّغم من وجود العديد من الأسئلة التي تُطرح اليوم في هذا المجال أيضاً، فقد حاول شرح القضايا الرئيسيّة العامة في هذا الموضوع من خلال مشاركة معظم المناضلين ضدّ الاستبداد وتمييز آرائهم وأفكارهم. وما يُهمّنا في هذا الأمر أكثر من غيره هو أنّ تطبيق العدالة الاجتماعيّة يندرج ضمن واجبات القائد أو الحاكم.

---

(1) ص (53) فما بعد.

(2) أنظر: ما كتبته **الجبهة الوطنيّة** ***ونهضت آزادى*** (= حركة الحريّة) والدكتور **علي شريعتي** والأستاذ الشهيد **مرتضى مطهّري**.

وقد جسّدت حياة الإمام السيرة العُلويّة والخُلُق النبويّ العظيم، وكان نموذجاً حيّاً للحاكم الصالح الزاهد الذي «لم يضع حجراً على حجر»[1]، وفي هذا العصر الذي أصبح فيه معظم الحكّام يتشبّثون بزخارف الدنيا وبهارجها. كان ذلك في الظروف الطارئة التي تسبّبت بها الحرب المفروضة حينذاك، والتوتّرات التي حصلت نتيجة تغيّر الحكومة والتغييرات التي طرأت على الأصدقاء والأعداء في الخارج والشركاء الاقتصاديّين. ولكن، ما مدى النجاح الذي أحرزه سماحته في تطبيق العدالة الاجتماعيّة على مستوى المجتمع وثباته على هذا النّهج، فذلك يتطلّب بحثاً منفصلاً ومستقلّاً ودراسة لمجموعة أخرى من العوامل المؤثّرة، إلّا أنّ ما كان بمقدور **الإمام الخمينيّ** فعله بالتأكيد وما كان يمتلكه بالفعل من الصلاحيّات والذي أصبح بمجموعه مصداقاً ثابتاً وبارزاً في حياته الشخصيّة هو أنّه كان يصرّ على تطبيق العدالة الاجتماعيّة مشيراً إلى التوفيق العمليّ في المجال، وقد أحرز، بلا شك، الكثير من التقدّم في هذا الأمر.

ويبدو أنّ الزّهد العُلويّ الذي اتّبعه إمام الأمّة في تلك الأيام، وهو ما بزّه على أقرانه والقادة الآخرين، إنّما هو سيرٌ على هدى أمير المؤمنين **علي** (ع)، واتّباع لما كان يذكره (ع) عن وضعه المعيشيّ وطبيعة مأكله ومشربه فيُخاطب شيعته قائلاً: «**أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذلِكَ**»[2].

ولا شكّ في أنّ تأكيد الإمام على الوحدة والتضامن بين

---

(1) في إشارة إلى عبارة قالها أمير المؤمنين (ع) في الخطبة 160 من ***نهج البلاغة*** يصف بها بعض صفات رسول الله (ص) ومنها: «... **خَرَجَ (ص) مِنَ الدُّنْيَا خَمِيصاً، وَورد الْآخِرَةَ سَلِيماً، لَمْ يَضَعْ حَجَراً عَلَى حَجَر، حَتَّى مضَى لِسَبِيلِهِ، وَأجاب دَاعِيَ رَبِّهِ**».

(2) ***نهج البلاغة***، الكتاب 45 وهو كتابه الذي بعثه إلى عثمان بن حنيف الأنصاريّ.

المسلمين، وخاصّة وحدّة الأمة الإسلاميّة جمعاء والمذاهب المختلفة، يُعبّر عن الأمل القديم الذي كان يملأ نفوس المظلومين في المجتمعات الإسلاميّة ـ سواء منهم الشيعيّ أم السنيّ. هذا، وقد بذل **السيد جمال الدّين الأفغاني الأسدآبادي** ـ قائد الصحوة الشيعيّة ـ جهوداً مضنية في هذا المجال، ويبدو أنّه كان الرائد في طرح شعار الوحدة والتفكير بمعاناة الأمّة الإسلاميّة وآلامها، على الرغم من أنّه كان يركّز على مسألة الوحدة والاتّحاد بين الدّول الإسلاميّة بدلاً من وحدة الأُمم أو المفكّرين، الأمر الذي قلّل من فُرَص نجاحه[1]. إلّا أنّ إمام الأُمّة، وبسبب موقعه المميّز، قام بطرح شعار الوحدة في مجالات عدّة بما في ذلك مجالات لم يتعرّض لها المفكّرون من قبله.

ولا شكّ في أنّ طرح شعار الوحدة الإسلاميّة ينبثق من أعماق النظرة الدينيّة، وهي نظرة تتضمّن المطالبة باتّحاد جميع المتديّنين

---

(1) يُعتبَر السيد جمال الدين الحسينيّ الأسدآبادي من أكبر المنادين والدّعاة إلى الوحدة في القرن الأخير، وكان يعتقد بأنّ طرح شعار الوحدة الإسلاميّة يمتلك أبعاداً مختلفة. وقد دعا السيد جمال الدّين جميع الأقطار الإسلاميّة إلى الوحدة والاتحاد وذلك في كتابه المعروف باسم (*العُروة الوثقى*) من خلال طرحه عنوانَ «الوحدة الإسلاميّة». وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بحثه في هذا الموضوع كان متّزناً ومتقناً إلى حدّ كبير، فهو لم يقتصر على بحث الجذور التاريخيّة للخلافات وذِكر العوامل الكثيرة المؤثّرة في نشوء الفُرقة في العالم الإسلاميّ ولم يَكن أوّل من بادرَ إلى ذلك وحسب، بل عبّدَ الطريق أمام وحدة الأُمّة الإسلاميّة عَبر تقديمه الحلول العمليّة والسعي إلى تطبيق تلك الحلول. وعلى سبيل المثال، فقد كان يؤمن كالإمام الخمينيّ بأنّ إحدى أسباب الفُرقة تتمثّل في انقضاض الأجانب (العُملاء الأجانب)، ومحاولاتهم الدّؤوبة لتقطيع أوصال الأقطار الإسلاميّة، واستخدام ذلك كحربة لإذلال الأُمّة الإسلاميّة جَمعاء. أنظر كتاب: ***العروة الوثقى***، ج 1، ص 275.

ووضع المسؤوليّات في هذا الشأن على عاتق كلّ فرد من أفراد المجتمع الإسلاميّ. ومن المعلوم أنّ هذه المسألة تهيّئ الأرضيّة المناسبة لطرح المهامّ الخارجيّة للحكومة الإسلاميّة القويّة، وهي المهامّ نَفسها التي كان الإمام يؤكّد عليها دوماً، مع أنّه لم يتقاعس ـ من الناحية العمليّة ـ عن (تقديم) المساعدات الإنسانيّة والاقتصاديّة والفكريّة والعسكريّة للحركات الإسلاميّة والشعوب المظلومة.

السياسة الخارجيّة

وأمّا ما يتعلّق بموضوع السياسة الخارجيّة، فإنّ أهمّ مسألة ركّز عليها الإمام هي التمسّك بالعزّة المسلوبة للمسلمين، وتحطيم العزّة الفارغة التي تشدّق بها الإمبرياليّون والمستكبرون في العالم. ونجاح سماحته في هذه المهمّة يتمثّل في إماطة اللثام عن هشاشة العزّة التي تفخر بها القوى العظمى، وكان لا ينفكّ يُذكّر بالمبادئ والأهداف السامية في العالم الإسلاميّ ومستقبل العالم بأسره، إلّا أنّ الظروف السياسيّة الخاصة التي كانت سائدة آنذاك، والقضايا المتعدّدة التي واجهته بشكل عامّ سلبته فرصة طرح تلك البرامج الطويلة الأجل والمناسبة والوصول إلى تلك الأهداف.

وممّا لا ريب فيه أنّ موضوع السياسة الإسلاميّة الخارجيّة بحاجة إلى دراسة معمّقة في الوقت الراهن أكثر من المواضيع المتعلّقة بالحكم أو السياسة الداخليّة، إذ قلّما نجد بحثاً تناول هذا الموضوع بالتفصيل. وحتى سماحة **الإمام الخمينيّ** كذلك لم يُبدِ رأيه في هذا الأمر بشكل مُحكم، لكنّ نظرته في ما يخصّ محاربة الإمبرياليّة ومناهضة **الولايات المتّحدة الأميركيّة وإسرائيل** والجهود التي بذلها من أجل استرداد مجد المسلمين وعظمتهم وإعلاء كلمتهم، بالإضافة

إلى دعوته للفكرة المعروفة بالإسلام المحمّديّ الأصيل، كلّ ذلك يُمثّل سطوراً نيّرة في سيرة حياته.

من هنا، فإنّ من بين الخطوط العامّة للآراء السياسيّة **للإمام الخمينيّ**، التي يُمكن نسبتها إليه شخصيّاً أكثر من أيّ شيء آخر، بسطه وتعمّقه في بحث موضوع ولاية الفقيه، وبيان حجم صلاحيّات الوليّ الفقيه وشروطه. إلّا أنّه من غير المنطقي أن ننسى أنّ موضوع دمج الدين والسياسة كطرح تمهيديّ لضرورة تشكيل الحكومة الإسلاميّة، ولزوم ولاية الفقيه في عصر الغيبة، خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التوضيحات والتفسيرات المفصّلة بهذا الشأن، كان موضوعاً تفرّد سماحته بطرحه ولم يسبقه إليه أحد من قبله، أو على الأقلّ نادراً ما نجد من تطرّق إليه بالشكل الذي تناوله.

إنّ القول بتطبيق الأفكار الإسلاميّة السياسيّة بشكل عامّ، وحجم تلك الأفكار ـ التي وردت في آراء الآخرين ممّن سبقوا الإمام ـ يعود إليه وحده دون غيره، والحقّ أنّ النهضة الاجتماعيّة ـ الإصلاحيّة ـ الدينيّة الوحيدة التي ظهرت إلى الحياة على شكل ثورة واسعة وشاملة، وبالتالي أدّت إلى قيام حكومة قويّة راسخة، كانت **الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة بقيادة الإمام الخمينيّ**.

ثالثاً: حجم التصريحات السياسيّة للإمام في سنيّ حياته

تحتلّ مسألة ولاية الفقيه وعدم فَصل الدين عن السياسة الجزء الأعظم من التراث العلمي والمؤلّفات الخاصّة بالإمام[1]، وأمّا ما

(1) ***كتاب البيع***، ج 2، ص 459 ـ 520؛ كتاب **حكومت إسلامي**، (*الحكومة الإسلاميّة*)، المسائل المتعلّقة بوليّ الأمر في مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ***تحرير الوسيلة***، ج 2، ص 443؛ مبحث الاجتهاد والتقليد في كتاب ***الرسائل***، ج 2، ص 111.

بقي منها فلا يتعدّى كونه بحوثاً مختلفة مطروحة في قالب المحاضرات أو البيانات أو المقابلات التي اقتضتها الظروف الزمانيّة للثورة الإسلاميّة، فيما تناول بعضها الآخر أجوبة على مشاكل عمليّة معيّنة تخصّ الجمهوريّة الإسلاميّة. وعلى سبيل المثال، فقد تمّ طرح الاستقلال وعزّة الحكومة الإسلاميّة بعد طرح موضوع الامتيازات الأجنبيّة المعروف بالـ (**كاپيتولاسيون**)[1][2]؛ وخلال وجود الإمام في **باريس** وبداية انتصار الثورة الإسلاميّة كان موضوع حريّة العقيدة والدّين وحريّة التعبير عن الرأي والحريّات السياسيّة الأخرى من أهمّ

(1) (= capitulation): وهي معاهدة واتفاقية تمّ إبرامها بين الدّول وتقضي بأن يُحاكَم رعايا دولة ما في حال ارتكابهم لأيّ جريمة داخل حدود دولة أخرى، وفقاً لقوانين الدولة صاحبة الرعايا ويتمّ استدعاؤهم للمثول أمام القضاء عَبر قنصلية بَلد المحكوم الموجودة في الدولة التي تمّ ارتكاب الجريمة فيها. [المترجم].

(2) أنظر مثلاً: الكلمة التي ألقاها الإمام في 25 ـ 10 ـ 1964م الموافق للعشرين من جمادى الثاني عام 1348هـ (والتي صادفت معها ذكرى ولادة سيدة نساء العالمين الزهراء (ع))، في مدينة (قم) المقدّسة، حيث صرّح سماحته في كلمته تلك التي تمثّل أوّل ردّ فعل على قانون الكاپيتولاسيون، صرّح قائلاً: «**إنّني عاجز عن إظهار مدى تأثري وألمي، فقلبي يعتصر ألماً. فعندما سمعت أخبار إيران خلال الأيام القليلة الماضية (في إشارة إلى المصادقة على قانون الكاپيتولاسيون المشؤوم) أصبح الأرق يداهمني كلّ ليلة (صوت بُكاء الحاضرين)، إنّني غير مرتاح (صوت بُكاء الحاضرين). إنّ قلبي يعتصر (صوت بُكاء الحاضرين). وإنّني لأعدّ الأيام متنظراً موتي (صوت بُكاء شديد للحاضرين)... لقد باع هؤلاء استقلالنا ومع ذلك ما زالوا يُقيمون الزينة والأفراح... لو كنتُ مكان هؤلاء لمنعت تلك الزينة، ولأمرتُ بوَضع الأعلام والبيارق السوداء عند كلّ سوق (صوت بُكاء الحاضرين)، وفوق المنازل، ولأمرتُ بنَصب خِيَم سوداء. لقد سُحِقت كرامتنا وعزّتنا. لقد تلاشت عظمة إيران، وانقرضت عظمة الجيش الإيراني**»... «**الكوثر، مجموعة أحاديث الإمام الخميني**»، ج 1، حديث رقم 16، ص 169.

الموضوعات التي واجهتها حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة بسبب الغموض أو ما كان يبثّه الإعلام المضادّ عن تلك الحكومة، وهي موضوعات وأسئلة بالغ في طرحها الصحافيّون ومراسلو وكالات الأنباء، واستطاع الإمام الإجابة عليها جميعاً[1].

ولا ننسى أنّ سماحته كان يطرح آراءه السياسيّة في بعض القضايا من البداية إلى النهاية وذلك بسبب استمرار المسبّبات الخارجيّة لتلك القضايا، من بينها محاربة الإمبرياليّة والاستكبار (وبالتحديد **أميركا وإسرائيل**) والدّفاع عن المحرومين والمستضعفين.

وما يُمكننا الإشارة إليه كذلك حول التصريحات والأحاديث السياسيّة للإمام هو أنّ النسبة بين الأحاديث والتصريحات والخُطب السياسيّة، وبين حجمها طيلة حياته السياسيّة كانت متغيّرة، وتشكّل مجموعة تصريحاته وأحاديثه وخطبه السياسيّة منذ بداية النهضة وحتى نقطة الانطلاق الثانية للنهضة (وذلك في 9 ـ 1 ـ 1977م وهو يوم المجزرة التي ارتُكِبت بحقّ أهالي مدينة **قم** على أيدي عملاء **الشاه** وأزلامه)، تشكّل مجلّداً كاملاً من سلسلة مجلّدات «***صحيفة النور***» البالغة اثنين وعشرين جزءاً. وتتألّف مجموعة التصريحات والأحاديث والبيانات لوحدها، والتي تمّت خلال الفترة الواقعة بين عام (1977م) و(1978م) من ثلاثة مجلّدات. أمّا حجم التصريحات السياسيّة التي أصدرها الإمام فقد بلغت ذروتها خلال الفترة الزمنيّة الفاصلة بين انتصار الثورة الإسلاميّة وحتى عام (1981م) ـ أي حوالي سنتيْن تقريباً ـ حيث تشكّل ما يُقارب أحد عشر مجلّداً من مجموع مجلّدات «***صحيفة النور***». وبعد ذلك التاريخ نلاحظ هبوطاً في نسبة التصريحات والأحاديث إذ لم يزد حجم تصريحاته وأحاديثه

---

(1) ***صحيفة النور***، ج 3، ص 4.

من عام (1986م) حتى عام (1989م) عن مجلّد واحد من مجلّدات الصحيفة المذكورة[1].

هذا، وعادة ما تتميّز المؤلّفات السياسيّة بدقّة أكثر من غيرها من

---

(1) وفي ما يلي بيان بحجم المواضيع السياسيّة ـ الاجتماعيّة التي صدرت عن الإمام في فترة النضال:

من تاريخ 30 ـ 3 ـ 1963م وحتى تاريخ نَفيه في 4 ـ 11 ـ 1965م (سنتان ونصف السنة) 105 صفحات، أي حوالي 3,5 صفحة في الشهر.

من تاريخ 4 ـ 11 ـ 1965م وحتى انبثاق الثورة في 9 ـ 1 ـ 1978م (ثلاث عشرة سنة) 162 صفحة، أي حوالي صفحة واحدة في الشهر.

من تاريخ 9 ـ 1 ـ 1978م وحتى رحلته إلى (باريس) في 9 ـ 10 ـ 1978م (تسعة أشهر) 116 صفحة، أي حوالي 12 صفحة في الشهر.

من تاريخ 9 ـ 10 ـ 1979م وحتى 1 ـ 2 ـ 1980م (رجوعه إلى إيران) ـ أربعة أشهر ـ 740 صفحة، أي حوالي 185 صفحة في الشهر.

من تاريخ 1 ـ 2 ـ 1980م وحتى 11 ـ 2 ـ 1980م (انتصار الثورة الإيرانيّة) عشرة أيّام ـ 73 صفحة، أي حوالي 219 صفحة في الشهر.

من تاريخ 11 ـ 2 ـ 1980م وحتى 1 ـ 4 ـ 1980م (الاستفتاء على الجمهوريّة الإسلاميّة) ـ خمسون يوماً ـ 158 صفحة، أي حوالي 90 صفحة في الشهر.

من تاريخ 1 ـ 4 ـ 1980م وحتى 23 ـ 9 ـ 1980م (نشوب الحرب المفروضة على إيران من قِبل العراق) ـ سبعة أشهر ـ 395 صفحة، أي حوالي 58 صفحة في الشهر.

من تاريخ 23 ـ 9 ـ 1980م وحتى 21 ـ 3 ـ 1986م (عودة الأزمة القلبيّة التي أصابت الإمام) ـ خمس سنوات ونصف السنة ـ 1060 صفحة، أي حوالي 16 صفحة في الشهر.

من تاريخ 21 ـ 3 ـ 1986م وحتى حزيران ـ 1988 (القبول بقرار مجلس الأمن وانتهاء الحرب) ـ سنتان وثلاثة أشهر ـ 230 صفحة، أي حوالي 9 صفحات في الشهر.

من تاريخ 20 ـ 7 ـ 1988م وحتى 4 ـ 6 ـ 1989م (وفاة الإمام) ـ أحد عشر شهراً ـ 155 صفحة، أي حوالي 15 صفحة في الشهر.

الموضوعات الأخرى، وفي بدايات الثورة كان **الإمام الخمينيّ** يُعبّر عن مواقفه عموماً من خلال المحاضرات، ولم تتجاوز كلماته التي كان يُلقيها حتى في الذكرى السنويّة لانتصار الثورة الخمس أو الستّ صفحات. إلّا أنّ خطبه المكتوبة بدأت تزداد بالتدريج بالتوازي مع انخفاض خطبه الشفهيّة.

كما ازدادت رسائل الإمام بمناسبة الحجّ بين سنتَيْ (1986م) و(1988م) حتى بلغ مجموع صفحاتها حوالي (20) صفحة أو أكثر، وامتازت آخر رسائله بالقوّة والحِدّة. على سبيل المثال، كان موضوع تقديم وعرض الإسلام المحمّدي الأصيل بشكل صريح، وما سُميَ آنذاك بـ (الإسلام الأميركيّ)، من بين الموضوعات التي تناولتها رسائله في السنة الأخيرة من حياته[1]. وفي رسائله المهمّة في عام

---

(1) كان الإمام الخميني قد استخدم عبارة (الإسلام الأميركيّ) للمرّة الأولى وذلك بعد المجزرة الدمويّة التي وقعت في مكة المكرّمة في 3 ـ 8 ـ 1987م. وبعد ذلك وبمناسبة الذكرى الثامنة لنشوب الحرب العراقيّة ـ الإيرانيّة، أشار في رسالة له بتاريخ (22 ـ 9 ـ 1987م) إلى عبارة (الإسلام المحمّدي الأصيل). إلّا أنّ طرح الموضوعيْن المذكوريْن وإجراء مقارنة بين هذيْن النّوعيْن من الإسلام فقد تمّ في (31 ـ 3 ـ 1988م) خلال رسالة له بمناسبة انتخابات الدورة الثالثة لمجلس الشورى الإسلامي. وفي رسالته تلك وضمن عرضه لكلا النوعيْن من الإسلام والمقارنة بينهما، وأشارَ إلى خصائص كلّ من ذينك النوعيْن قائلاً:

ومهما يكن من أمر فإنّ الناس قد عيّنوا وحدّدوا مرشّحيهم ببصيرة ودراية وتحقيق كامل، آخلين بعين الاعتبار الخلفية التاريخيّة لهؤلاء المرشحين ونفسيّاتهم وصفاتهم الدينيّة والسياسيّة. إنّ الشعب الإيراني الشجاع يقوم بدقّة كاملة باختيار مرشّحيه المعروفين بتقيّدهم والتزامهم بالإسلام ومخلصين للشعب والإحساس بالمسؤوليّة لخدمتهم، وأن يكونوا قد ذاقوا طعم الفقر وعانوا من الخصاصة، ويكونوا في أقوالهم وأعمالهم مدافعين عن الإسلام مع حُفاة الأرض وإسلام المستضعفين والمعَذّبين عَبر التاريخ والعرفاء المناضلين والمخلصين العارفين، وباختصار، كمدافعين عن الإسلام المحمّدي الأصيل، ويطردوا الذين يدعمون =

(1988م) التي تناولت موضوعات رئيسة مثل **(رسالة البراءة)** و**(بيان رجال الدّين)**، حيث قدّم صورة عن رؤيته الإسلاميّة الصريحة، مشيراً إلى الأحداث المختلفة التي يمرّ بها رجال الدين والخطوط السياسيّة العريضة المتعدّدة ذات العلاقة بالمسائل والشؤون الدوليّة والداخليّة[1]. ولمّا كانت رسائل الإمام تُعدّ مسبّقاً فإنّها تتّصف بميزة استثنائيّة أكبر، إلّا أنّها سرعان ما كانت تفقد فاعليّتها لأنها كانت تعالج موضوعات عامة من دون التطرّق إلى التفاصيل. ومهما يكن من أمر فإنّ هذا البحث قد تناول «الرسائل» و«الأحاديث» بشكل متساوٍ ومتكافئ[2].

رابعاً: الثبات والتحوّل في الفكر السياسيّ للإمام

إذا أردنا مقارنة حجم أو عدد الكلمات مع الفروع المختلفة للفكر السياسي للإمام، فلن نَصل أبداً إلى أيّة نتيجة واقعية تبيّن مدى اهتمامه أو عدمه ببعض موضوعات الفكر السياسيّ لديه، وذلك لأنّ

= **الإسلام الرأسماليّ وإسلام المستكبرين والمرفّهين الذين لم يذوقوا طعم المعاناة في حياتهم، المغرورين والوصوليّين، وبكلمة واحدة الإسلام الأميركيّ، وتعريف هؤلاء للناس جميعاً**؛ ***صحيفة النور***، ج 20، ص 194.

ومن هذا التاريخ وحتى وفاة الإمام (حوالي سنة وشهريْن)، وعلى الرّغم من شحّ التصريحات والأحاديث مقارنة بالسنوات السابقة، فقد استخدم الإمام هاتيْن الكلمتيْن أكثر من عشر مرّات معاً وأكّد عليهما بشدّة.

(1) أنظر: رسالة الإمام الخميني إلى المدرّسين والطلاب في الحوزات العلميّة وأئمة الجمعة والجماعة ورجال الدين في أنحاء البلاد كافة بتاريخ 22 ـ 2 ـ 1988م، في ***صحيفة النور***، ج 21، ص 88.

(2) ويرجع السّبب في بَحث مؤلّفات الإمام وأحاديثه السياسيّة بشكل متكافئ إلى نقطتيْن، هما: (1) الكمّ الهائل لأحاديثه وبالتالي اشتمالها على مواضيع أكبر؛ و(2) طرح وعرض بعض التفاصيل في أحاديثه تلك.

معظم آرائه كانت تتعلّق بالأحداث الجارية آنذاك، ومخاطبته لأفراد الشعب الذين كانوا يرجعون إليه لمعرفة مسؤوليّتهم السياسيّة، باستثناء مؤلّفاته المستقلّة في مجال البحوث السياسيّة للإسلام (مثل **كتاب *البيع*** وبحث **ولاية الفقيه**). ومن هنا، فإنّ هذا الكمّ الهائل يُؤشّر على الحاجة اليوميّة لهذه الموضوعات في المجتمع الإسلاميّ قبل بيانه شدّة اهتمامه. على سبيل المثال، في ما يخصّ موضوع الدعوة إلى الوحدة في الجوانب المختلفة، فعلى الرّغم من إصرار الإمام وتجاوز عدد عباراته المتشابهة في هذا المجال المئات، إلّا أنّ آراءه في هذا المجال لا تعدو كونها آراء في عموميّات الموضوع. وفي ما يتعلّق بالحريّات الفرديّة كذلك فإنّ مجمل آراء الإمام تتلخّص في إجاباته على الصحافيّين الذين سنحت لهم فرصة التحدّث إليه خلال فترة إقامته في **باريس**. وبعد ذلك، فقلّما نلاحظ تطرّقه إلى بحث موضوع الحريّة عموماً وحريّة الأحزاب وغير ذلك في ما عدا بيان حدود تلك الحريّات. وفي مقابل ذلك، فإنّ بحث ولاية الفقيه المطلقة ولزوم اتّباع الناس لوليّ الأمر وما شابهه لم يرد في أيّ مكان أو مناسبة أخرى سوى في كتبه المستقلّة مثل «***كتاب البيع***» والمسائل المذكورة في كتاب «***تحرير الوسيلة***» ومواضع محدودة في بعض تصريحاته. وفي الحقيقة، إنّ إشارة سماحته إلى مسألة وليّ الأمر في تصريحاته بعد انتصار الثورة الإسلاميّة إمّا أنّها كانت في محلّ ردّ الشبهات في هذا المجال، أو إجابات على أسئلة الأفراد والمسؤولين، لذلك لم تكن له وقفة مستقلّة ومفصّلة عند هذا الموضوع، ولكن، كما أشرنا آنفاً، يبدو أنّ اهتمامه وإبداعه تجلّيا في هذه المسألة أكثر من غيرها.

وبالنّظر إلى النقطة المذكورة أعلاه، فإنّه من الصعوبة بمكان تشكيل مجموعة يُمكنها الإجابة عن الزوايا المختلفة للفكر السياسيّ والأسئلة المطروحة في هذا المجال، على الرغم من أنّه ليس من

المستَبعد استنباط الجزء الأعظم من هذه التفاصيل وذلك في ضوء الخطوط العامّة المشار إليها.

وجدير بالذّكر هنا أنّ الآراء السياسيّة لسماحة الإمام طُرحت في مرحلة زمنيّة عاصفة بالأحداث والظروف السياسيّة والاجتماعيّة المختلفة. فعندما شرع بتأليف كتاب «*كشف الأسرار*»[1]، وتطرّق إلى عرض بعض أفكاره حول دور رجال الدّين في الحكومة، أو الوثيقة الأولى لنضالاته الموجودة لدينا والقائمة على الدعوة إلى المقاومة، والحفاظ على الوحدة والنهضة في سبيل الله، لم يكن عمره آنذاك قد تجاوز الخامسة والأربعين بعد، وكان يُعدّ في ذلك الوقت مدرّساً عادياً كأيّ مدرّس آخر في الحوزة العلميّة.

وعندما بدأ النضّال الحقيقيّ بالتزامن مع السياسات والإجراءات التي اتّبعها **الشاه** في مرحله ما بعد وفاة المرحوم **آية الله البروجردي**، كان سماحته يُمثّل، على الأكثر، واحداً من عديد المراجع المطروحين على الساحة بعد **آية الله البروجردي**، ولم تحظَ آراؤه، في الواقع، بالحدّ الأدنى من الدّعم والأمل في الظهور والنجاح. بيدَ أنّه وبعد وصول المقاومة الشعبيّة ذُروتها والانتفاضة الدمويّة في 5 حزيران من عام (1963م)، احتلّ موقع القيادة للجناح المعارِض، وأضحى الشخصيّة المناضلة المعروفة بين رجال الدّين والمراجع، وساعدت الظروف التي فرضها العدوّ على طرح آرائه وإظهارها، وظلّت الضغوط والتهديدات التي سُلِّطت عليه تزداد يوماً بعد آخر. وعَقِب نجاح قيادته العبقريّة للشعب الإيرانيّ، وتوافر العوامل البسيطة الأخرى ثمّ اتّحاد الشعب الإيراني والانضواء تحت لوائه[2]، تمكّن

(1) **صحيفة *النور***، ج 1، ص 3.

(2) اختلفت الآراء حول تحليل العوامل المؤثّرة في انتصار النهضة الإسلاميّة =

الإمام من التصريح بآرائه باعتباره قائد الثورة ومؤسّس الحكومة الإسلاميّة في ظروف سياسية مختلفة تماماً. وأخيراً، لا شكّ في أنّ هذه المقدّمة البسيطة تُتيح لجميع المفكّرين السياسيّين أرضيّة لفَهم التغيّرات والاختلافات التي حصلت في الآراء السياسيّة.

هذا، ونادراً ما نسمع في عالَم السياسة عمّن يستطيع الصّمود والبقاء على رأي واحد طيلة حياته السياسيّة، بينما كانت الصّفة التي تُميّز الإمام عن غيره هي ثباته النسبيّ بشأن نظريّاته السياسيّة مدى حياته، ولم يقتصر ثباته على المبادئ والأُسس العامّة وحسب بل تعدّاها ليشمل كذلك العديد من التفاصيل وتحديد الأمثلة[1]. وحول تحديد بعض الموارد والمصاديق أو الشواهد، كانت تحصل بعض الاختلافات والتغييرات في الآراء حيث يُمكننا نسبة بعض تلك

= الإيرانيّة، فالإمام يعتقد بأنّ «الإسلام» و«العقيدة الدينيّة» و«الشعب» تُمثّل أهمّ تلك العوامل، ولم يُشِر في الأصل إلى أيّ دَور لقيادته في ذلك، وهذا ليس ببعيد عن تواضعه الذي عُرِفَ به، في حين يُسنِد البعض تلك العوامل إلى الدّور المهمّ الذي لعبته الجماعات المسلّحة أو النضال السياسيّ الذي قام به القوميّون واليساريّون، ويعتبرون أنّ تلك هي أهمّ العوامل التي أدّت إلى انتصار الشعب والنهضة الإسلاميّة. إلّا أنّ ما يعتقده مؤلّف هذا الكتاب وهو أقرب إلى الصّواب، هو ما قاله الإمام زائداً قيادته الشخصيّة لتلك النهضة، على الرّغم من وجود بعض العوامل المذكورة أيضاً التي لعبت أدواراً بسيطة في ذلك.

(1) ومن بين الأمثلة الدالّة على ثبات الإمام على رأي واحد، يُمكننا الإشارة إلى رأيه في ما يتعلّق بالدّول الإمبرياليّة ومنها الولايات المتّحدة الأميركيّة والاتّحاد السوفياتي (سابقاً)، وكذلك رأيه الثابت حول إسرائيل. هذا بالنسبة إلى المسائل الخارجية، وأمّا ما يخصّ الأحداث في داخل إيران، فنذكر رأي سماحته بشأن المنظمة المسمّاة بـ (منظمة مجاهدي خلق) الإيرانيّة، وعدم تأييده هذه المنظمة إطلاقاً، بينما كان العديد من المفكّرين من رجال الدين الذين كانوا يتلبّسون بلباس النضال والمقاومة، يُؤيّدون المنظمة المذكورة بشكل استثنائيّ حتى بعد انتصار الثورة الإسلاميّة.

التغييرات إلى التغيير الحقيقيّ الذي كان يحصل في سلوك الأفراد والشخصيّات مع مرور الوقت.

ولعلّه من المناسب هنا الإشارة، ولو بشكل مجمل، إلى ثبات الفكر السياسيّ لدى الإمام، وكذلك التنويه ببعض ما كان يُتَوهَّم بأنّه تغيّر في موقفه، أو تلك التي تمثّل بالفعل تغيّراً في آرائه.

لقد كان تصوّر سماحته حول الدّين والعلاقة القائمة بينه وبين السياسة ثابتاً منذ البداية وحتى النهاية. فكما أصدر بيانه بين عامَي (1942م) و(1943م) مخاطباً فيه رجال الدّين من الشيعة يدعوهم إلى مناهضة الظلم والانتفاض ضدّه، وتأثّره بالشؤون السياسيّة للإسلام، فقد طرح أيضاً في رسالته الشاملة الأخيرة التي صدرت عنه عام (1989م) ـ أي قبل ثلاثة أشهر من وفاته ـ والتي عُرِفَت باسم (**منشور روحانيّت** = *رسالة إلى رجال الدّين*)، طرح رؤيتَيْه في «الإسلام المحمّدي الأصيل» و«الإسلام الأميركيّ»، مستنكراً فيها الإسلام الأميركيّ الداعي إلى الابتعاد عن السياسة وتجنّبها وذلك عبر الإشارة إلى خصائص وميّزات كلا الإسلامَين[1].

وبالنسبة إلى مسألة «ولاية الفقيه» وضرورة إنشاء حكومة «الفقيه العادل» في عصر الغيبة، فعلى الرّغم من وجود تباين في وجهات نَظر المحلّلين لِفِكر الإمام، واعتقاد البعض منهم بالدور الكبير الذي يعطيه في آرائه للفقيه في الحكومة، حيث ظنّوا في البداية أنّه كان يُؤمن بإشراف الفقيه، ثمّ عاد فآمن بولاية الفقيه، وفي النهاية حاول بيان «الولاية المطلَقة» للفقيه، أقول، على الرّغم من ذلك كلّه، فإنّ المؤلّف يعتقد بأنّ تلك التصوّرات التي حملها المحلّلون عن سماحته بعيدة كلّ البعد عن الواقع. وكما أشرنا بالتفصيل آنفاً في الفصل

---

(1) أنظر: ***صحيفة النور***، ج 1، ص 3؛ وج21، ص88 فما بعد.

الثالث من هذا الكتاب، فإنّ هناك العديد من القرائن في كتاب «*كشف الأسرار*» تشير إلى أنّ هدف الإمام ومراده الحقيقيّ منذ البداية كانا (ولاية الفقيه) وإنْ كان قد اقترح في الكتاب المذكور موضوع «إشراف» الفقيه، إلّا أنّه وبسبب استحالة طرح موضوع (ولاية الفقيه) آنذاك فقد عدل عن ذكر هذه المسألة، وطرح ما كان ممكناً من الناحية السياسيّة وراجحاً من الناحية الدينيّة ـ وفقاً للظروف التي كانت سائدة[1] ـ.

وبالإمكان كذلك ملاحظة ما يُشبه هذا الموضوع في عبارات المرحوم **الميرزا النائينيّ** حول الحركة الدستوريّة (**المشروطة**) حيث كتب يقول بشأن الحكومة الدستوريّة ما يلي:

«إنّ أفضل وسيلة للحكومة العادلة والحامية لمصالح الشعب هو أن يكون الوالي والحاكم صاحب عصمة نفسانيّة لكي يُطبّق إرادة الله سبحانه فقط على الحكومة. وحتى يتمّ تشكيل هذا النوع من الحكومة وفي زمان غَيبة إمام الزمان (عجّل الله تعالى فرجه الشريف)، لا بدّ من السّعي لإيجاد حكومة الأفراد العدول، ولكن بما أنّ هاتيْن الصّفتيْن[2] ليستا صفتين عامّتين، وهما عادةً خارجتان عن قدرة وإرادة الأفراد، فإنّه لا بدّ من مراعاة المبدأيْن التاليَيْن[3] عند تشكيل أيّة حكومة لكي يكون بالإمكان تقريب الهدف المطلوب على أدنى تقدير[4]».

---

(1) أنظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب حول المزيد من التوضيحات بشأن الموضوع المذكور.

(2) المراد من الصّفتيْن المذكورتيْن هو العصمة النفسانية وحكومة الأفراد العدول، أو كما يُعَبَّر عنها بحكومة المعصومين وحكومة الأفراد العدول المتّقين.

(3) المقصود بالمبدأيْن هو تطبيق القانون وإشراف العُقلاء.

(4) الميرزا محمّد حسين النائينيّ، *تنبيه الأمّة وتنزيه المِلّة*، ص 15.

وكما نلاحظ في العبارات المذكورة، فإنّ مراعاة المبدأيْن اللذيْن أشار إليهما **الميرزا النائينيّ** إنّما هي بسبب يأسه من إقامة حكومة الأفراد العدول، ولذلك نراه يعترف بشرعيّة الحكّام ـ وإن لم يكونوا عدولاً ـ أو على الأقلّ يستعين بوسيلتيْن هما «القانون» و«إشراف العقلاء» سعياً منه للتقريب بين حكومة الأفراد غير العدول من جهة، وبين «الحكومة الإسلاميّة» من جهة أخرى.

وإذا تجاوزنا كتاب ***«كشف الأسرار»*** فإنّنا سنلاحظ تأييد **الإمام الخمينيّ** بصراحة لمبدأ (الولاية المطلَقة) للفقيه في كتابه الثاني الموسوم بـ (***كتاب البيع***) ويؤكّد على أنّ صلاحيّات الفقيه هي الصلاحيّات نفسها المقرّرة للمعصوم في أمور الحكومة، مستخدماً كلمتَي (**المطلقة**) و(**العامّة**) في تناوله موضوع ولاية الفقيه[1]. وعلى الرغم من أنّ هاتين الكلمتيْن قد تُشيران إلى معانٍ مختلفة في مواطن مختلفة كذلك، ووفقاً لدلائل المقارنة المتوفّرة وغير ذلك، وربّما يكون الإمام استخدم العبارات الواردة في «***كتاب البيع*** »للإشارة إلى الولاية المطلقة في مقابل الولاية المحدودة المقتصرة على التصرّف في الشؤون المتعلّقة بالغائبين والقاصرين، إلّا أنّ التصريح الذي أدلى به سماحته في جوابه عام (1987م) على رسالة رئيس الجمهوريّة آنذاك بشأن ولاية الفقيه المطلقة، وأنّها تعني «شمولها للصلاحيّات المتعلّقة بالموارد التي لا تنسجم والأحكام الشرعيّة الأوليّة والثانويّة لكنّها تنسجم مع مصلحة النظام الإسلاميّ»[2]، هذا التصريح من شأنه أن يُزيل كلّ شبهة أو شكّ حول مراده من الولاية المطلقة في تصريحاته السابقة:

---

(1) ***كتاب البيع***، ج 2، ص 483.

(2) ***صحيفة النور***، ج 20، ص 170.

وإذا أمعنا النّظر في الرسالة المذكورة (المؤرّخة في 5 ـ 1 ـ 1989م) فإنّنا سنستنتج أنّ الإمام كان يؤمن من قَبل كذلك بإطلاق الولاية المذكورة لأنّه في استدلاله بـ (عرض الحكومة الدينيّة) و(الولاية المطلقة المفوَّضة للنبيّ (ص)) يشير إلى أنّ أسلوبه هذا في الاستدلال والبيان إنّما يدلّ على رأي كلاميّ ثابت وراسخ لا لَبس فيه حول عرض حكومة النبيّ (ص)، فضلاً عن أنّ سماحته كان قد أكّد أيضاً في تصريحاته السابقة على تطابق صلاحيّات الفقيه والمعصوم في الشؤون الحكوميّة.

وعلى هذا، فإنّ الشيء الوحيد الذي يُمكن قبوله في ما يتعلّق بالإمام ورأيه إزاء ولاية الفقيه، هو أنّ الظروف الاجتماعيّة المتعدّدة كانت السبب في أن يُصرّح برأيه الحقيقيّ بشكل أو بآخر في أوقات مختلفة، فكان مثلاً يُشير في بعض الأحيان إلى مجمل ولاية الفقيه مع ذِكره لمقتَرَح يتناسب والظروف السياسيّة مستنداً إلى إشراف الفقيه، وفي أحيان أخرى يذكر تفاصيل هذه البحوث من دون إشارات صريحة إلى حدود الصلاحيّات، بينما نجده في ظروف اجتماعيّة غير تلك يقوم بالإشارة إلى كلّ ما كان يؤمن به من الصلاحيّات[1].

---

(1) تدلّ عبارات الإمام التالية التي ذكرها في حديثه مع البروفيسور (حامد إلغار) بتاريخ 28 ـ 12 ـ 1978م، تدلّ بشكل قاطع على إيمان سماحته بالصلاحيّات الواسعة للقيادة في تلك الفترة، على الرغم من أنّه تجنّب التطرّق إلى طرح كلّ ما يتعلّق بهذا الأمر بسبب بعض الظروف الاستثنائية التي كانت سائدة في ذلك الوقت:

«على الرّغم من أنّه يبدو لي أنّ هناك موضوعاً في الدستور ما زال ناقصاً بعض الشيء لأنّ الإسلام قد منحَ رجال الدّين صلاحيّات أكبر ممّا ذُكِرَت في الدستور، إلّا أنّ السادة تنازلوا بعض الشيء لكي لا يَجد هؤلاء المثقّفون فرصة =

وبالنّظر إلى أنّ الشروط اللّازمة لانتخاب الوليّ الفقيه نادراً ما تتوافر في الشخصيّات العاديّة باستثناء رجال الدّين وعلماء الحوزة، فإنّ من الجدير ذكره أنّ الإمام اضطُرّ إلى إعادة النّظر وتعديل رأيه بشأن الدّور الذي يلعبه رجال الدّين في الحكومة، ومقدار ممارسة وليّ الأمر صلاحيّاته فيها. وخلال المقابلات والأحاديث الصحفيّة التي أُجريت معه في باريس، كان سماحته يُكرّر اقتصار دوره الشخصيّ على تقديم النّصائح للحكومة في مقابل (مجلس) الخبراء، مشيراً إلى أنّ الدّور الذي يجب أن يلعبه رجال الدّين الآخرون هو إرشاد الناس وهدايتهم. ولكن، وفي تلك الفترة بالذات نجد أنّه أمر بعزل أعضاء المجلس في نظام الشاه، وقام بتعيين الحكومة المؤقّتة والمسؤولين الآخرين، وذلك من موقع ولاية الأمر بوصفه وليّاً للأمر، ثمّ إشارته هو شخصيّاً وبصراحة إلى منصب ولاية الفقيه الشرعيّ، ويبدو من هذا أنّ ما كان يعنيه الإمام بتقديم النّصح إلى الحكومة هو عدم المباشرة أو التدخّل في شؤون الدولة، وأنّ الذين يقوم بتنصيبهم ويُوكِل إليهم ولايته الدينيّة بشكل محدود، يمتلكون مطلَق الصلاحيّة في الأمور المذكورة.

وفي ما يتعلّق برجال الدّين أيضاً كان الإمام يُشير بصراحة في البداية إلى العودة إلى «المدرسة» والدعوة بين الناس وإرشادهم، وتؤيّد سيرته العمليّة في أوائل النهضة الإسلاميّة هذه المسألة بوضوح. وبعد مضيّ بضعة أيام فقط على انتصار الثورة الإسلاميّة، غادر سماحته عاصمة البلاد التي تُعتبر مركزاً لاتّخاذ القرارات، واستقرّ في مدينة قم. في ذلك الوقت، كان جميع من عيّنهم سماحته تقريباً في

= للاعتراض على ذلك أو مخالفته . إنّ ما هو مذكور في الدستور لا يُمثّل سوى بعض الشؤون المتعلّقة بولاية الفقيه وليس جميعها». **صحيفة النور**، ج 11، ص 133.

الشؤون الحكوميّة والعسكريّة هم من غير رجال الدّين، ويُذكر أنّه كان يُعارض ترشيح الشخصيّات الدينيّة لمنصب رئيس الجمهوريّة، بما فيها شخصيّات من أمثال **الشهيد بهشتي**، ولم يكن أيّ من المرشّحين لمنصب رئاسة الجمهوريّة في الدورة الأولى من رجال الدّين.

لكنّ أسلوب الأداء الذي كان المسؤولون في الحكومة من غير رجال الدّين يمارسونه، وعدم إطاعتهم وامتثالهم للأوامر، وانحرافهم عن المسار الصحيح، وتباين رغباتهم وميولهم في أوائل انتصار الثورة، هو الذي اضطُرّ الإمام إلى تغيير نظرته السابقة، ولذلك كان مرغماً على زيادة رقعة صلاحيّاته في التدخّل في الحكم ـ كمباشرته منصب القائد العام وعدم تعيينه أيَّ أحد في هذا المنصب بعد (الرئيس الأول للجمهورية **أبو الحسن**) **بني صدر** حتى انتهاء الحرب العراقيّة ـ الإيرانيّة، ثمّ موافقته على تسلّم رجال الدّين مسؤوليّات حكوميّة وتنفيذيّة. وعلى هذا، وبعد استشهاد ثاني رئيس للجمهورية (وهو **الشهيد علي رجائي**)، أصبح الباب مفتوحاً لواحد من رجال الدّين لتسلّم منصب رئيس الجمهوريّة، إضافة إلى تزايد عدد الشخصيّات من رجال الدّين في تلك الحكومة وتسلّمهم مختلَف المناصب فيها، منها وزارة الداخلية ورئاسة الوزراء ووزارة التربية والتعليم. ومنذ ذلك الوقت وحتى هذه اللحظة، ظلّت مناصب السلطات الثلاث (التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة) ضمن حصّة رجال الدّين.

إلّا أنّ تغير نظرة **الإمام الخمينيّ** حول دور رجال الدّين لم يكن ليشمل مجال السلطة القضائية وإلى حدّ ما السلطة التشريعيّة لأنّه كان يؤيّد منذ البداية ضرورة أن يقوم المجتهدون وقضاة الشّرع الذين هم من رجال الدّين بطبيعة الحال، بممارسة القضاء، ولهذا كان

المسؤولون الكبار في الجهاز القضائيّ من رجال الدّين دوماً. وأمّا ما يخصّ مجلس الشورى الإسلاميّ ومجلس الخبراء كذلك، فبسبب طبيعة العمل الذي يمارسه هذان المجلسان وارتباطه الوثيق بالأصول الدينيّة خاصّة، فإنّ سماحته لم يُمانع ممارسة رجال الدّين مهامّهم في ذينك المجلسيْن.

وهناك مسألة أخرى يُمكن اعتبارها أيضاً من ضمن الأسباب التي حدت بالإمام إلى تغيير وجهة نظره إزاء ما ذُكِر، وهي مسألة الحريّات السياسيّة للشعب. وقد كانت معظم التصريحات التي أدلى بها أثناء إقامته في باريس وأوائل انتصار الثورة الإسلاميّة، كانت تتناول موضوع الحريّة. وكما أشرنا آنفاً، فإنّ السّبب الذي دفعه إلى التطرّق إلى موضوع الحريّة من أوسع أبوابها هو الإشكالات والأسئلة التي كانت تُطرح عليه بهذا الشأن. فحريّة العقيدة والدّين، وكما أشار إلى ذلك الإمام نفسه، ظلّت مُتاحة حتى آخر لحظة في حياته، ولا تزال تُمارَس كذلك في الوقت الحاضر، وتدلّ سيرته العمليّة على أنّه لم يتمّ وضع أيّة قيود على أصحاب المذاهب والأديان الأخرى في ما يتعلّق بممارستهم طقوسهم لمجرّد أنّهم ينتمون إلى تلك المذاهب أو الأديان. ويبدو أنّ أتباع المذاهب الرسميّة أيضاً كانوا راضين كلّ الرّضا عن الوضع الذي يعيشونه.

وفي ما يتعلّق بالحريّة السياسيّة، فبعد وصول حجم المؤامرات التي قامت بها الجماعات المعادية للثورة ذروتها، واستيلاء أفراد بعض تلك الجماعات على بيت المال، إضافة إلى رفضها تسليم ما كان بحوزتهم من الأسلحة إلى الحكومة، الأمر الذي أدّى إلى ارتكابها الكثير من الاغتيالات بحقّ بعض الشخصيّات الثوريّة آنذاك، اضطرّ الإمام إلى فرض بعض القيود على تلك الحريّات، وبدأ

بالتصرّف مع تلك الجماعات بما تستحقّه. وتشير هذه المسألة بوضوح إلى أنّه لم يُعارض إطلاقاً منح الحريّات على الرغم من إساءة البعض استخدام حريّة التعبير والنشر والحريّات السياسيّة خاصّة في ظروف كتلك التي كانت موجودة في تلك المرحلة. ولكن، هل كان ذلك التغيير في سيرة الإمام العمليّة إشارة إلى عدم إيمانه بالحريّات السياسيّة بشكل مطلَق حتى في الظروف غير الطارئة، أو الاستخدام الصحيح للحريّة بالنّظر إلى ما تميّزت به المرحلة الأولى من حياة الثورة الإسلاميّة أو زمن الحرب؟ ممّا لا شكّ فيه هو أنّ الجواب على مثل هذا السؤال سيكون بالنّفي. طبعاً أولئك الذين يعتبرون أنّ التغيير المذكور يُمثّل وجهة نَظر الإمام الحقيقيّة إزاء الحريّة سيعتبرون كذلك أنّ تصريحاته حول الحريّة في بدايات انطلاق الثورة الإسلاميّة كانت مجرّد **«مصلحة مؤقتة»**، ووسيلة ذكيّة أراد من خلالها اجتذاب قلوب الملايين من الناس، أو امتصاص غضب المعارضة إزاء تشكيل النظام الإسلاميّ.

أمّا النقطة المهمّة الأخرى والتي تتعلّق بموضوع حقوق الطبقات المختلفة فهي رأي سماحته حول الحقوق الاجتماعيّة للمرأة ودورها في المجتمع. فعلى الرّغم من عدم موافقة معظم رجال الدين وخاصة منهم المدرّسون ومراجع التقليد، على مشاركة المرأة في القضايا الاجتماعيّة، أو التصدّي لأيّة مناصب أو مسؤوليّات اجتماعية للكثير من الأسباب والعلل، إلّا أنّه كان يُمجّد دور المرأة في الثورة الإسلاميّة الكبرى، بل وكان يُشجّع النساء على المساهمة في الشؤون الاجتماعيّة. ولا ريب في أنّ سيرته العمليّة وتصرّفه حيال موضوع تعليم المرأة ينسجمان وهذه النظرة.

والآن، هل يُمكن اعتبار نظرة الإمام تلك إزاء المرأة مصداقاً

لتغيّرها وتطوّرها، خاصّة إذا ما علمنا أنّ سماحته كان يقاوم مسألة منح المرأة حقّ الانتخاب في السنوات الأولى من عمر الثورة الإسلاميّة إضافة إلى معارضته لاشتراكها في الانتخابات؟

إنّ كلّ ما يستطيع مؤلّف الكتاب قوله كجواب على السؤال المذكور هو: كلّا! لأن معارضة سماحة الإمام اشتراكَ المرأة في الشؤون الاجتماعيّة في عهد النظام السابق لم يكن بسبب وجود حرمة شرعيّة إزاء ذلك، بل بسبب المقاصد والأهداف السيّئة التي كان ينشدها نظام **الشاه** تحت مظلّة حضور المرأة ومشاركتها في تلك الشؤون، حيث كان سماحته يرى أنّ حضور المرأة ومشاركتها واختلاطها في تلك الفترة تزيد من احتمال إفسادها والمجتمع معاً. والدّليل على فطنته ونظرته لعواقب الأمور هو الوضع المأساويّ الذي تسبّب به حضور المرأة بعد مرور سنوات قليلة على البدء بتلك الحملة.

ولهذا كان الإمام مضطرّاً إلى التذكير دوماً بحساسيّة حضور المرأة ومشاركتها في الأمور السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة حتى بعد انتصار الثورة الإسلاميّة، ووجوب مراعاتها للضوابط الإسلاميّة التي تكفل حضورها ومساهمتها في تلك الأمور، دون معارضة من الإمام.

وأمّا فكرة سماحته حول العدالة الاجتماعيّة ووحدة المجتمع الإسلاميّ فقد ظلّت ثابتة وراسخة من دون أن يعتريها أيّ تغيير، لذلك فإنّنا لا نرى حاجة إلى مناقشة هذا الموضوع من الأساس.

وكذلك الحال مع فكرته حول الاستقلال وطموحه في تحقيق العزة والرّفعة لجميع المسلمين، وخاصّة في السياسة الخارجيّة، فهي الأخرى لم تتغيّر إطلاقاً. وقد أدّت صرخته ومطالبته بالعزّة والاستقلال في مواجهته للقانون المشؤوم المعروف بالـ(**كاپيتولاسيون**)، أدّت إلى إبعاده ونفيه من البلاد.

ومن بين المبادئ التي آمنَ بها الإمام وخاصة في ما يتعلّق بالسياسة الخارجيّة، مبدأ تصدير الثورة الإسلاميّة والدّفاع عن الإسلام والدين في كلّ أنحاء العالم.

فمن أولئك من كان يقول قبل انتصار الثورة الإسلاميّة: إنّ هدف الإمام الأساس هو إنقاذ **إيران**، والحصول على الاستقلال والحريّة والنموّ الاقتصاديّ والثقافيّ لبلاده، ولكن، وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة، تمّ طرح بعض الشعارات؛ منها القضاء على الإمبرياليّة، وتصدير الثورة الإسلاميّة إلى العالم، والدّفاع عن الإسلام والدّين، وإن تطلّب ذلك انتقال بعض الثروات الاقتصاديّة وغيرها، وأعدّوا ذلك تغييراً واضحاً في فكر الإمام[1].

إنّ المقولة القائلة بظهور بعض الشعارات والأهداف بعد انتصار الثورة لم تكن موجودة قبلها، هي حقيقة لا يُمكن إنكارها؛ ولكن، هل من المنطقيّ تجاوز المتاريس الأماميّة التي أقامها العدوّ والانطلاق نحو تحرير المتاريس الخلفيّة؟ والقرآن الكريم كذلك يدعو المؤمنين إلى محاربة الكفّار القريبين منهم ثمّ الانقضاض على أوكارهم الأبعد وهكذا، بقوله:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ﴾[2].

لو أنّ الإمام كان قد أطلق شعار تصدير الثورة أو محاربة الدّول الإمبرياليّة في الوقت الذي كان النظام الشاهنشاهي يُحاربه في وطنه، أو عندما كان موجوداً في **النّجف الأشرف** تراقبه العيون في كلّ مكان وترصد تحرّكاته جميعها بشكل مباشر وغير مباشر، أو خلال

---

(1) مهدي بازركان، **انقلاب إيران در دو حركت** *(الثورة الإيرانيّة في مسارين)*، ص 79 فما بعد، وخاصّة ص 111، 112.

(2) سورة البراءة: الآية 123.

إقامته المؤقّتة في (فرنسا ـ باريس)، وتهديده بالنّفي والإبعاد منها في كلّ لحظة، لو كان سماحته قد فعل ذلك ألَم يكن ذلك سيتسبّب في شكّ الكثيرين في كياسته السياسيّة وحنكته كقائد دينيّ؟ هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإنّه لم يكن هناك قبل الانتصار أيّ نوع من أنواع الثورة التي يُمكن له تصديرها، بل ولم يكن هناك أيّ أنموذج يُمكن للإمام مطالبة الآخرين باتّباعه والسّير على خطاه.

ومع ذلك كلّه، فإنّ السيرة العمليّة لسماحته تشير إلى دفاعه عن المسلمين والمظلومين في العالم حتى قبل انتصار الثورة، ومن الشواهد الواضحة والأدلّة الدامغة على هذا السلوك إصداره فتوى يأذن فيها بتخصيص سهم الإمام لمساعدة الشعب الفلسطينيّ والشعب اللبنانيّ[1].

خامساً: الإمام والنهج العمليّ لتطبيق الأهداف والشعارات

الأمر الآخر المتعلّق بالفكر السياسيّ للإمام فيتمثّل في عدم دعمه الآراءَ السياسيّة المطروحة والخاصة بالأساليب التنفيذيّة والحلول العمليّة لها.

على سبيل المثال، كان سماحته يُصرّ على محو كلّ أثر لنظام الطاغوت منذ أوائل الثورة الإسلاميّة، ولكن، ما هي مظاهر ذلك الطاغوت، وما هي الأمور الواجب تغييرها، فهذه المسائل قلّما كان

---

(1) على سبيل المثال، يُمكننا الإشارة إلى خليل الوزير الرسالة التي بعث بها الإمام إلى (أبي جهاد)؛ أنظر: *صحيفة النور*، ج 22، ص 17؛ وجوابه على رسالة السيد جلال الدين فارسي بشأن لبنان في عام (1976م)، المصدر نفسه، ج 22، ص 111؛ ورسالة أخرى لسماحته إلى الأخير سنة (1977م) حول الموضوع نفسه.

يتطرّق إليها سماحته. كما كان يؤكّد مراراً على ضرورة مشاركة أفراد الشعب في الحكومة وإدارة المجتمع ـ في ما عدا المشاركة في الانتخابات ـ مشيراً إلى أنّ الحكومة مسؤولة عن التعاون مع القطاع الخاصّ، لكنّه لم يُشِر إلى الأساليب التنفيذيّة لذلك. وقد أدّت هذه المسألة إلى نسيان كلام الإمام وكثرة القيل والقال حول ذلك، وظهور تفاسير مختلفة مضادة ومؤيّدة.

ومن الطبيعي القول بأنّه ليس لنا أن نتوقّع من قائد كبير للثورة أن يتدخّل في كلّ صغيرة وكبيرة في شؤون الدولة، على الرغم من أنّنا قد نلاحظ تواصله المستمرّ في بعض الحالات، بحكم منصبه ومكانته.

وفي ما يخصّ مواقف الإمام في المسائل والشؤون السياسيّة فإنّها لم تكن ضمن السياق المتداول والمعروف على الإطلاق. فعلى سبيل المثال الرسالتان المهمّتان اللتان أصدرهما عن سماحته في السنة الأخيرة من حياته، حيث تناول في إحداهما دعوة رئيس القوّة العظمى في المعسكر الشرقيّ (الاتحاد السوفياتي **ميخائيل غورباتشيف**) إلى الدخول في الدين الإسلاميّ، وحملت الرسالة الثانية فتواه الشهيرة بوجوب قتل (المرتدّ) **سلمان رشدي**، كان لهاتين الرسالتين وقع كبير على رجال السياسة المخضرمين، بلِ وحتى على وزارة الخارجيّة الإيرانيّة نفسها.

ومع هذا كلّه، ثمّة سؤال يقول: هل كان الإمام يعلم تَبعات ونتائج مثل تلك التصريحات السياسيّة، أم أنّه كان يُطلق تلك التصريحات وما شابهها من منطلق المبادئ العامّة التي يؤمن بها من دون أخذ الظروف السياسيّة السائدة آنذاك بعين الاعتبار؟ يبدو أنّ الجواب على هذا السؤال ليس واضحاً حتى الآن. وقد أعلن سماحته شخصيّاً ولمرّات متعدّدة أنّه مسؤول عن أداء وظيفته، وأنّ الله

سبحانه وتعالى هو الذي سيسهّل الأمور الأخرى متى أذِنَ بذلك. ولطالما أكّد على مسألة انتصار الثورة الإسلاميّة وعدم وجود أيّ نوع من التنسيق أو تهيئة الكوادر اللّازمة للمراحل التي تَلي الانتصار.

سادساً: الإمام والتنمية

من الأسئلة التي تُطرح حول المنظومة الفكريّة للإمام السؤال التالي: هل يُمكن اعتبار هذا الفكر فعّالاً لإقامة ثورة والعمل على استئصال نظام مستبدّ، وبشكل عامّ هل له فاعلية في الحرب والتدمير؛ أم أنّه فكر يُمكن الاستعانة به أيضاً من أجل تنمية نظام دينيّ؟

من الناحية العمليّة ثمّة مسألة متَّفق عليها وهي أنّ **الإمام الخمينيّ** لم يستطع تحقيق طموحه في عمليّة البناء كما كان يحلم وذلك بسبب وجود الكثير من المشاكل المتعدّدة التي تعود في معظمها إلى حداثة الثورة الإسلاميّة ونشوب الحرب (بين **إيران والعراق**) التي دامت ثمانيَ سنوات. لقد كانت تلك المشاكل تستلزم اتّخاذ سياسة مرحليّة، الأمر الذي جعل من المتعذّر معه وضع خطط وبرامج تنمويّة طويلة الأمد.

في السنة الأخيرة من حياته، والتي تزامنت مع انتهاء الحرب المفروضة، بعث سماحته برسالة إلى رؤساء السلطات الثلاث وكذلك إلى رئيس الوزراء، حدّد فيها المبادئ العامّة الضروريّة لإعادة بناء البلاد[1]. والنقطة الرئيسة التي حازت أهميّة أكثر من غيرها في تلك الرسالة فتتمثّل في تأكيد الإمام على الحفاظ على مبادئ الثورة الإسلاميّة وقيَمها خلال عمليّة البناء. ومن خلال التوضيح الذي قدّمه

---

(1) *صحيفة النور*، ج 21، ص 39.

حول هذه المسألة، يبدو أنّ مراده من كلمة «المبادئ» هو محاربة **الولايات المتّحدة الأميركيّة** والإمبرياليّة، والمحافظة على الاستقلال، وعدم الانحياز نحو (معسكر) الشّرق أو الغرب، والتمسّك بالمبادئ والأصول الأخلاقيّة والشؤون الاجتماعيّة في الداخل. وبالطّبع فإنّه من الناحية الاقتصاديّة والعلميّة، أشار سماحته كذلك إلى ضرورة تنمية القطاع الزراعيّ وحريّة الاستيراد والتصدير والتأكيد على الإنتاج المحليّ وتشجيع المخترعين والمكتشفين.

وأمّا القول بأنّ المبادئ المذكورة يُمكنها توفير مجموعة الوسائل اللّازمة للتنمية الشاملة في البلاد، أو هي على الأقلّ لا تَقف في وجه التنمية الشاملة، فذلك يتطلّب توضيح مفهوم التنمية بشكل أدقّ.

فإذا كان مفهوم التنمية يتحقّق مع منح حريّات أكثر في المجال السياسيّ والاقتصاديّ داخل المجتمع، واعتبار توسيع نطاق الحريّات والسماح للأحزاب بالعمل من بين الخصائص الأساسيّة للتنمية السياسيّة، فإنّ الإمام لم يتطرّق إلى هذه النقطة في رسالته المذكورة وبشكل عامّ خلال السنوات الأخيرة من حياته. ولكن، إذا كان المقصود بالتنمية من وجهة النّظر الدينيّة، مجموعة من الأفكار التي تُعنى برفعة الأخلاق والثقافة والتقدّم العلميّ والفنيّ، والسّير في طريق تثبيت دعائم الاستقلال، بعيداً عن موضوع توسيع ومنح الحريّات السياسيّة أو ما يتعلّق بالأحزاب، فإنّه يُمكن القول بأنّ رأي الإمام ونهجه كانا يميلان بشكل أكبر إلى هذا النوع من التنمية.

ولا ننسى كذلك أنّ ما كان يتميّز بالأصالة في فكر سماحته، سواء في زمن الحرب أم خلال مراحل البناء والتنمية، لم تكن مسألة التنمية الاقتصاديّة والسياسيّة وغيرهما، بل المبادئ الدينيّة والاستقلال والعزّة الإسلاميّة، على الرغم من أنّ الحفاظ على تلك المبادئ كان يتعارض مع بعض الأُسس الخاصّة بالتنمية الاقتصاديّة والسياسيّة.

فعلى سبيل المثال، رفض الإمام في الأساس التنمية التي تقترن بالتطوّر الثقافيّ المنحطّ، وتقليد الثقافة الغربيّة الاستهلاكيّة، وفتح الأبواب أمام ورود السلع أو النتاجات الثقافيّة التي تتضمّن الصّور أو القصص أو الأفلام المخالفة للتعاليم الإسلاميّة.

ويبدو أنّ بعض القيود التي فرضها سماحته الإمام على الحريّة ومسائل الثقافة الحرّة، هي قيود يُراد بها الحيلولة دون حصول مثل تلك الأمور ـ على الأقلّ من وجهة نظره ـ . فمثلاً، في رسالة له، يبيّن السبب في معارضته لترخيص بعض الأحزاب ومنعها من ممارسة أعمالها بقوله «**جهلها للدّين**» و«**قيامها بتهيئة الأرضيّة المناسبة لتضليل الأفراد السذّج**»[1].

ووفقاً للنظرة الكلاميّة القصوى **للإمام الخمينيّ** حول الدّين، فإنّ من المسلَّم به من وجهة نظره هو استحالة تحقيق السعادة الكاملة والتطوّر الحقيقيّ للمجتمع الإنساني (وليس التنمية الاقتصاديّة وحسب) إلّا تحت مظلّة الدّين وتطبيق التعاليم الدينيّة.

---

(1) **صحيفة النور**، ج 22، ص 384.

أهم المصادر للبحث حول الإمام الخميني
عند كاظم قاضي زادة وغيره

القسم الأول: الكتب

ـ أ ـ

القرآن الكريم ونهج البلاغة

1 ـ آذري قمي، أحمد، **پرسش وپاسخهاي ديني ـ سياسي** (أسئلة وأجوبة دينيّة ـ سياسيّة)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1992.

2 ـ ـــــ، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاي اسلام** (ولايه الفقيه من منظار فقهاء الإسلام)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

3 ـ ـــــ، **ولايت فقيه از ديدگاه قرآن كريم** (ولاية الفقيه من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، قم، دار العلم، 1993.

4 ـ الآصفي، محمد مهدي، **الاجتهاد والتقليد وشؤون الفقيه**، قم، منشورات توحيد، بلا تاريخ.

5 ـ آل أحمد، جلال، **در خدمت وخيانت روشنفكران** (خدمات المتنوّرين وخيانتهم)، ط. الأولى، طهران، الخوارزمي، 1978.

6 ـ ـــ، **غربزدگي** (التغرّب)، طهران، رواق، 1977.

7 ـ الآمدي، عبد الواحد، **شرح الغرر والدُرر للآمدي** (شرح المحقّق الخونساري)، ط. الثالثة، طهران، جامعة طهران، 1990، 7 ج.

8 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

9 ـ ابن منظور، **لسان العرب**، ط. الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1408 هـ.

10ـ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، **السيرة النبويّة**، مصر، مطبعة الحلبي، بلا تاريخ.

11ـ أبو الحمد، عبد الحميد، **مباني علم سياست** (مبادئ علم السياسة)، ط. السادسة، طهران، توس، 1991.

12ـ اتحاديه، منصورة، **مرامنامه ها ونظامنامه ها احزاب سياسي إيران** (برامج وأنظمة الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، منشورات تاريخ إيران.

13ـ أرسطو، **السياسة**، ترجمة حميد عنايت، ط. الرابعة، طهران، مطبعة سبهر، 1965.

14ـ ارسلان، شكيب، **تاريخ فتوحات المسلمين في أوروبا**، ترجمة علي دواني، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1991.

15ـ ستانفورد، جي شاو واذل كورال شاو، **تاريخ الإمبراطوريّة العثمانيّة وتركيا الحديثة**، ترجمة محمود رمضان زاده.

16ـ الأسد آبادي (الأفغاني)، السيد جمال الدين، **العروة الوثقى**، ترجمة زين العابدين كاظمي، طهران، حجر.

17ـ الغار، حامد، **الدين والدولة في إيران**، ط. الثانية، ترجمة أبو القسم سري، طهران، توس، 1990.

18ـ **امام وروحانيت** (مجموعه رهنمودهاي امام خميني درباره روحانيت) ـ الإمام ورجال الدين (مجموعة وصايا للإمام الخمينيّ حول رجال الدين): طهران، المكتب السياسيّ لقوات حرس الثورة الإسلاميّة، 1983.

19ـ الأميني، عبد الحسين، **الغدير في الكتاب والسنّة والأدب**، ط. الثانية، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1987.

20ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، **كتاب المكاسب**، بيروت، مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1410 هـ، 1990، 3 ج.

21ـ ايزدي، بيجن، **سياست خارجي جمهوري إسلامي إيران** (السياسة الخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1992.

22ـ آينشتاين، وليم، ادوين فاگلمان، **المذاهب السياسيّة المعاصرة**، ترجمة حسين علي نوذري.

ـ ب ـ

23 ـ بابائي، غلام رضا، **فرهنگ علوم سياسي** (معجم العلوم السياسيّة)، ط. الثانية، طهران، شركة ويس للنشر والتوزيع، 1990.

24 ـ باربور، ايان، **العلم والدين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي، 1983.

25 ـ بازرگان، مهدي، **انقلاب إيران در دو حركت** (الثورة الإيرانيّة في مسارين)، ط. الخامسة، طهران، نهضت آزادي إيران، 1986.

26 ـ ـــ، **بازيابي ارزشها** (العودة إلى القِيَم)، طهران، نهضت آزادي إيران.

27 ـ ـــ، **مرز ميان دين وسياست** (الحد الفاصل بين الدين والسياسة)، طهران، انتشار، 1962.

28 ـ باهنر، محمد جواد، **مباحثي پيرامون فرهنگ انقلاب إسلامي** (بحوث في ثقافة الثورة الإسلاميّة)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1992.

29 ـ برلين، إيزايا، **أربع مقالات حول الحريّة**، ط. الأولى، ترجمة محمد علي موحد، طهران، خوارزمي، 1988.

30 ـ بهشتي، محمد حسين، **حكومت در اسلام** (الحكومة في الإسلام)، ط. الأولى، مقدمة وحواشي: علي حجتي كرماني، طهران، سروش، 1988.

ـ ت ـ

31 ـ پازارگاد، بهاء الدين، **تاريخ فلسفه سياسي** (تاريخ الفلسفة السياسيّة)، ط. الرابعة، طهران، زوار، 1971.

32 ـ تبريزي نيا، حسين، **علل ناپايداري احزاب سياسي در إيران** (أسباب زوال الأحزاب السياسيّة في إيران)، ط. الأولى، طهران، مركز النشر الدولي، 1992.

33 ـ تركمان، محمد، **مدرس در پنج دوره تقنينيه مجلس شوراي ملي** (آية الله مدرس عبر خمس دورات تشريعيّة في مجلس الشورى الوطني)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، مكتبة پرستو.

ـ ث ـ

34 ـ الجزري، ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الفكر، 1398 هـ، 11 ج.

35 ـ جعفري، محمد تقي، **حكمت أصول سياسي اسلام** (حكمة الأصول السياسيّة الإسلاميّة)، ط. الرابعة، طهران، مؤسّسة نهج البلاغة، 1990.

36 ـ جعفريان، رسول، **تاريخ سياسي اسلام** (التاريخ السياسي للإسلام)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

37 ـ جعفري لنگرودي، محمد جعفر، **ترمينولوژي حقوق** (معجم المصطلحات الحقوقيّة)، ط. الأولى، طهران، منشورات گنج دانش، 1989.

38 ـ جوادي آملي، عبد الله، **پيرامون وحي ورهبري** (حول الوحي والقيادة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الزهراء، 1990.

39 ـ ـــ، **شريعت در آينه معرفت** (الشريعة في مرآة المعرفة)، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1993.

40 ـ ـــ، **ولايت فقيه ـ رهبري در اسلام** (ولاية الفقيه ـ القيادة في الإسلام)، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1988.

- ج -

41 ـ الحائري، السيد كاظم، **أساس الحكومة الإسلاميّة**، ط. الأولى، بيروت، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، 1399 هـ.

42 ـ ـــــ، **بنيان حكومت در اسلام** (أساس الحكومة في الإسلام)، ترجمة الدائرة العامة للنشر والدعوة في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ط. الأولى، طهران، المترجم، 1985.

43 ـ حائري، عبد الهادي، **تشيع ومشروطيت در إيران** (التشيّع والحركة الدستوريّة في إيران)، ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1985.

44 ـ ـــــ، **نخستين رويارونئي هاي انديشه گران إيران** با دو رويه تمدن غرب (المواجهة الأولى للمفكّرين الإيرانيّين مع نمطيْن من أنماط الحضارة الغربيّة)، طهران، أمير كبير.

45 ـ ـــــ، **إيران وجهان اسلام** (إيران والعالم الإسلاميّ).

46 ـ الحر العاملي، محمد بن حسن، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ط. الرابعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1391 هـ، 20 ج.

47 ـ الحراني، حسن بن شعبة، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم، انتشارات إسلامي، (رابطة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم)، 1983.

48 ـ حزب جمهوري إسلامي (حزب الجمهوريّة الإسلاميّة)، **مواضع ما** (مواقفنا)، طهران، 1981.

49 ـ حسني عراقي، السيد نور الدين، **القرآن والعقل**، المقدّمة لآية الله الأراكي، مؤسسة الثقافة الإسلاميّة، 1983.

50 ـ **حكومت جهاني محور گسترش يا محو انقلاب إسلامي** (الحكومة العالميّة محور الانتشار أم محو للثورة الإسلاميّة): تأليف ونشر: الأكاديميّة الخاصة بالمجمع العلميّ للعلوم الإسلاميّة، قم، 1991.

51 ـ **حكومت در اسلام** (مجموعه مقالات سومين وچهارمين كنفرانس انديشه إسلامي) (الحكومة في الإسلام) (مجموعة مقالات المؤتمرين الثالث والرابع للفكر الإسلاميّ): ط. الثانية، طهران، أمير كبير، 1988.

52 ـ الحكيم، السيد محسن، **منهاج الصالحين**، حاشية، السيد محمد باقر الصدر، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1410 هـ.

53 ـ ـــ، **مستمسك العروة الوثقى**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404 هـ.

54 ـ حكيمي، محمد رضا، **تفسير آفتاب** (تفسير الشمس)، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، بلا تاريخ.

55 ـ حكيمي، محمد رضا وعلي حكيمي، **الحياة**، ط. الأولى، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

56 ـ الحلبي، **السيرة الحلبيّة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

57 ـ حلبي، علي أصغر، **تاريخ نهضتهاي ديني ـ سياسي معاصر** (تاريخ الحركات الدينيّة ـ السياسيّة المعاصرة)، ط. الأولى، طهران، البيهقي، 1992.

58 ـ الحلي، الحسن بن يوسف المطهر، **نهج الحق وكشف الصدق**، ط. الأولى، إيران، مؤسّسة دار الهجرة، 1407 هـ.

59 ـ ـــ، **الألفين**، ط. الثانية، قم، دار الكتب، 1388 هـ.

60 ـ حميد الله، محمد، **مجموعة الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ والخلافة الراشدة**، بيروت، دار النفائس، 1405 هـ.

61 ـ خدوري، مجيد، **گرايشهاي سياسي در جهان عرب** (التيارات السياسيّة في العالم العربيّ)، طهران، مكتب الدراسات السياسيّة والدوليّة، 1990.

62 ـ خسروشاهي، السيد هادي، **نامه ها واسناد سياسي سيد جمال الدين اسد آبادي** (رسائل ووثائق الشيخ جمال الدين الأسد آبادي (الأفغانيّ)، قم، دار التبليغ، 1974.

63 ـ [الإمام] الخمينيّ، روح الله (الموسويّ)، **تحرير الوسيلة**، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

64 ـ ـــ، **تفسير سورة الحمد**، قم منشورات آزادي، بلا تاريخ.

65 ـ ـــ، **حكومت إسلامي** (الحكومة الإسلاميّة)، النجف الأشرف، (بلا تاريخ)، 1391 هـ.

66 ـ ـــ، **الرسائل**، ط. الثالثة، قم، إسماعيليان، 1410 هـ.

67 ـ ـــ، **كتاب البيع**، قم، إسماعيليان، (بلا تاريخ)، 5 ج.

68 ـ ـــ، **كشف الأسرار**، قم، پيام اسلام، بلا تاريخ.

69 ـ الخواجه نظام الملك، **سير الملوك**، باهتمام هيوبرت دارك، طهران، شركة النشر العلميّة والثقافيّة، 1985.

- ح -

70 ـ داوري، رضا، **ناسيوناليسم وانقلاب** (القوميّة والثورة)، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، 1986.

71 ـ **در جستجوي راه امام از كلام امام** (البحث عن منهج الإمام من كلام الإمام): التراث الموضوعيّ للإمام، طهران، منشورات امير كبير، 1983.

72 ـ دواني، علي، **نهضت روحانيون إيران** (انتفاضة رجال الدين في إيران)، طهران، مؤسّسة الإمام الرضا (ع) الثقافيّة، بلا تاريخ.

73 ـ ديورانت، ويل، **قصة الحضارة**، ط. الثانية، ترجمة نخبة من المترجمين، طهران، منظمة الثورة الإسلاميّة للنشر والتعليم، 1988.

74 ـ ـــــ، **دروس التاريخ**، ترجمة أحمد بطحائي، طهران.

75 ـ دو فيرجيه، موريس، أصول علم السياسة، ترجمة أبو الفضل قاضي، طهران، منشورات أمير كبير، 1990.

76 ـ دهخدا، علي أكبر، **لغتنامه دهخدا** (معجم دهخدا اللغويّ)، طهران، جامعة طهران، بلا تاريخ.

- خ -

77 ـ راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربيّة**، ترجمة نجف دريابندري، طهران، نشر پرواز، 1986.

78 ـ الراغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد، **معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق نديم مرعشلي، قم، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة، بلا تاريخ.

79 ـ رجبي، محمد حسن، **زندگي نامه سياسي امام خميني از آغاز تا هجرت به پاريس** (الحياة السياسيّة للإمام الخمينيّ منذ البداية وحتى رحلته إلى باريس)، ط. الأولى، طهران، وزارة

الثقافة والإرشاد الإسلاميّ مؤسّسة الطباعة والنشر، 1990.

80 ـ رسائي، داوود، **حكومت إسلامي از نظر ابن خلدون** (الحكومة الإسلاميّة عند ابن خلدون)، بلا مكان، منشورات رعد، بلا تاريخ.

81 ـ رشيد رضا، محمد، **المنار في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة، بلا تاريخ.

82 ـ روحاني، حميد (زيارتي)، **بررسي وتحليلي از نهضت امام خميني** (دراسة وتحليل لنهضة الإمام الخمينيّ).

ج 1، ط. الرابعة، قم: دار الفكر، دار العلم، 1979.

ج 2، ط. الأولى، طهران، مؤسّسة الشهيد، القسم الثقافيّ، 1985.

ج 3، ط. الأولى، طهران، مركز وثائق الثورة الإسلاميّة، 1993.

83 ـ روس، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة زيرك زاده، ط. السابعة، طهران، منشورات أديب، 1989.

ـ د ـ

84 ـ سادات، محمد علي، **آشنايي با مكتبها واصطلاحات سياسي** (إطلالة على المذاهب والمصطلحات السياسيّة)، طهران، الهدى، 1981.

85 ـ سبحاني، جعفر، **فروغ ابديت** (نور الخلود)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1989.

86 ـ **سرگذشتهاي ويژه از زندگي حضرت امام خميني** (أحداث

متميّزة في حياة **الإمام الخمينيّ**)، نخبة من المؤلّفين، إعداد، مصطفى وجداني، ط. التاسعة، طهران، پيام آزادي، 1990.

87 ـ **سيماي دولت موقت از ولادت تا رحلت** (ملامح الحكومة المؤقّتة منذ الولادة حتى الوفاة)، طهران.

88 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الدر المنثور**، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، بلا تاريخ.

ـ ذ ـ

89 ـ شايگان، داريوش، **آسيا در برابر غرب** (آسيا في مقابل الغرب)، طهران، منشورات أمير كبير.

90 ـ شريعتي، علي، **مجموعه آثار** (الأعمال الكاملة)، ط. الثانية، طهران، منشورات الهام، 1987.

91 ـ شريف القرشي، باقر، **النظام السياسيّ في الإسلام**، ط. الرابعة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1408 هـ.

92 ـ الشيرازي، السيد محمد، **الفقه ـ السياسة**، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1401 هـ.

93 ـ شهيدي تبريزي، فتاح، **هداية الطالب إلى أسرار المكاسب**، قم، دار الكتاب، بلا تاريخ.

ـ ر ـ

94 ـ صالحي نجف آبادي، نعمة الله، **ولايت فقيه**، حكومت صالحان (ولاية الفقيه، حكومة الصالحين)، ط. الأولى، بلا مكان، مؤسّسة رسا للخدمات الثقافيّة، 1984.

95 ـ **صحيفه نور، رهنمودهاي امام خميني** (صحيفة النور، وصايا

الإمام الخمينيّ): إعداد وتنظيم، مركز الوثائق الثقافيّة للثورة الإسلاميّة، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الشركة المساهمة للطباعة، 1982، 22 ج.

96 ـ الصدر، محمد باقر، **الإسلام يقود الحياة**، ط. الثانية، بيروت، دار التعارف للمطبوعات (بلا تاريخ).

97 ـ ـــــ، **سُنن التاريخ في القرآن**، ط. الأولى، طهران، مركز رجاء للنشر الثقافي، 1990.

98 ـ صدر حاج سيد جوادي، أحمد، أحمد و...، **الموسوعة الشيعيّة**، ط. الثانية، طهران، مؤسّسة الموسوعة الشيعية، 1990.

99 ـ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، **علل الشرائع**، بيروت، دار البلاغة، بلا تاريخ.

100 ـ صناعي، محمود، **آزادي وتربيت** (الحريّة والتربية)، طهران، منشورات سخن، 1959.

101 ـ **صورت مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهايي قانون اساسي جمهوري إسلامي إيران** (المحاضر الكاملة لمداولات مجلس تعديل دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة).

- ز -

102 ـ طباطبائي، محمد حسين، **بررسيهاي إسلامي** (1) (دراسات إسلامية 1)، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، بلا تاريخ.

103 ـ ـــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، ط. الخامسة، بيروت، المؤسّسة العلميّة للمطبوعات، 1403 هـ.

104 ـ الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1408 هـ.

105 ـ الطريحي، فخر الدين، **مجمع البحرين**، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1988.

106 ـ طلوعي، محمود، **فرهنگ جامع سياسي** (المعجم السياسيّ الشامل)، طهران، نشر علم، سخن، 1993.

107 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **المبسوط في فقه الإماميّة**، ط. الثالثة، طهران، المطبعة الحيدريّة، بلا تاريخ.

108 ـ الطوسي، محمد بن الحسن، **النهاية في مجرّد الفقه والفتوى**، قم، منشورات قدس محمدي، بلا تاريخ.

- س -

109 ـ العاملي الجبعي، زين الدين (الشهيد الثاني)، **شرح اللمعة الدمشقيّة**، قم.

110 ـ عبده، محمد، **الأعمال الكاملة**، جمع وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر.

111 ـ عزيزي، محسن، **تاريخ عقايد سياسي از افلاطون تا ماكياول** (تاريخ المذاهب السياسيّة من أفلاطون إلى ماكيافيللي)، طهران، منشورات جامعة طهران، 1966.

112 ـ عطاء السطائي، نجاح، **سير انديشه ملي گرايي از ديدگاه اسلام وتاريخ** (مسار الفكر القوميّ من منظار الإسلام والتاريخ)، ترجمة عقيقي بخشايشي، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1990.

113 ـ أكبر، علي، **سيري در انديشه هاى سياسي معاصر** (جولة في الأفكار السياسيّة المعاصرة)، طهران، مؤسّسة ألست للخدمات الثقافيّة والنشر.

114 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **انقلاب إسلامي وريشه ها** (جذور الثورة الإسلاميّة)، طهران، مؤسّسة أمير كبير، بلا تاريخ.

115 ـ عميد زنجاني، عباس علي، **فقه سياسي** (الفقه السياسيّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات أمير كبير، 1988، 3 ج.

116 ـ عنايت، حميد، **سيري در انديشه سياسي در اسلام معاصر** (جولة في الفكر السياسيّ للإسلام المعاصر)، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ط. الثانية، طهران، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر، 1986.

117 ـ ـــ، **سيري در انديشه سياسي عرب** (جولة في الفكر السياسيّ العربيّ)، طهران، بلا اسم، 1979.

- ش -

118 ـ غروي تبريزي، ميرزا علي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، (تقريرات دروس آية الله العظمى الخوئي)، ط. الثالثة، قم، دار الهادي للمطبوعات، 1410 هـ.

- ص -

119 ـ فاستر، مايكل، **آلهة الفكر السياسيّ**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ.

120 ـ فتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلاميّ المعاصر**، ط. الأولى، بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ، 1988م.

121 ـ فردوست، حسين، **ظهور وسقوط سلطنت پهلوي** (ظهور

وزوال الحكم البهلويّ)، ط. الثانية، طهران، منشورات اطلاعات، 1991.

122 ـ فيض كاشاني، محمد محسن، **كتاب الوافي**، ط. الأولى، أصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي (ع)، 1991.

- ض -

123 ـ قاسم زاده، **حقوق اساسي إيران** (الحقوق الأساسية لإيران)، طهران، جامعة طهران، 1955.

124 ـ قاضي، أبو الفضل، **حقوق اساسي ونهادهاي سياسي** (الحقوق الأساسيّة والمؤسّسات السياسيّة)، طهران، منشورات جامعة طهران، بلا تاريخ.

125 ـ القاضي أبي يعلي، محمد بن الحسين الفراء والماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، ط. الثانية، قم، مركز نشر مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1406 هـ.

126 ـ قاضي زاده، كاظم، **نقش شورى در حكومت إسلامي** (دور الشورى في الحكومة الإسلاميّة)، رسالة جامعيّة في مركز إعداد المدرّسين، قم، (دار الشفاء)، 1994.

127 ـ **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة**، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، بلا تاريخ.

128 ـ **الدستور الياباني**، طهران، الدائرة العامة لقوانين البلاد، 1991.

129 ـ قره باغي، **اعترافات ژنرال** (اعترافات جنرال)، طهران، نشر ني، 1989.

130 ـ قطب، محمد، **العدالة الاجتماعيّة في الإسلام**، ترجمة السيد

هادي خسروشاهي ومحمد علي گرامي، ط. السابعة، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

131 ـ القمي، [الشيخ] عباس، **سفينة البحار**، بيروت، مؤسّسة الوفاء، بلا تاريخ.

132 ـ قوام، عبد العلي، **أصول سياست خارجي وسياست بين الملل** (أسس السياسة الخارجيّة والسياسة الدوليّة)، طهران، منظمة دراسة وتدوين مناهج العلوم الإنسانيّة الجامعيّة (سمت)، 1991.

ـ ك ـ

133 ـ كاتم، ريتشارد، **القوميّة في إيران**، ترجمة أحمد تديّن، طهران، كوير، 1992.

134 ـ كاظمي، علي أصغر، **زنجيره هاي تنازعي در سياست وروابط بين الملل** (السلسلة النزاعيّة في السياسة والعلاقات الدّوليّة).

135 ـ كرنستون، موريس، **دراسة تحليليّة جديدة عن الحريّة**، ترجمة جلال الدين أعلم، ط. الثالثة، طهران، منشورات أمير كبير، 1991.

136 ـ الكلّيني، محمد بن يعقوب، **الكافي** (الأصول والفروع والروضة)، ط. الخامسة، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1985.

137 ـ **كوثر** (مجموعه سخنرانيهاي امام خميني)، الكوثر (مجموعة أحاديث **الإمام الخمينيّ**)، طهران، مؤسّسة نشر إعداد ونشر تراث **الإمام الخمينيّ**، 1993، 2 ج.

138 ـ كوئين، انطوني (المصحّح)، **الفلسفة السياسيّة**، ترجمة مرتضى اسعدي.

139 ـ الكيالي، عبد الوهاب، **الموسوعة السياسيّة**، ط. الثالثة، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

ـ ظ ـ

140 ـ لبيب بيضون، **تصنيف نهج البلاغة**، ط. الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1408 هـ.

ـ ع ـ

141 ـ ماله، آلبير، **تاريخ القرون الحديثة**، ترجمة فخر الدين شادمان، طهران.

142 ـ [العلامة] المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ط. الثانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403 هـ.

143 ـ محمدي ري شهري، محمد، **ميزان الحكمة**، ط. الثالثة، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1990.

144 ـ مدرسي چهاردهي، مرتضى، **سيد جمال الدين وانديشه هاي او** (الشيخ جمال الدين وآراؤه).

145 ـ مدني، جلال الدين، **حقوق اساسي در جمهوري إسلامي إيران** (الحقوق الأساسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة)، ط. الأولى، طهران، سروش، 1990، 7 ج.

146 ـ ـــ، **مباني وكليات علوم سياسي** (مبادئ عامة في العلوم السياسيّة)، طهران، المؤلف، 1993.

147 ـ المرعشلي، نديم وأسامة، **كنز العمال في سُنن الأقوال والأفعال**، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1413 هـ، 18 ج.

148 ـ مرواريد، علي أصغر، **سلسلة الينابيع الفقهيّة**، ط. الأولى، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، 141 هـ/ 1993، 40 ج.

149 ـ مصباح يزدي، محمد تقي، **جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن** (المجتمع والتاريخ من منظار القرآن الكريم)، ط. الأولى، طهران، منظمة الإعلام الإسلاميّ، 1989.

150 ـ مطهري، مرتضى، **بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي** (دراسة عامة لأُسس الاقتصاد الإسلاميّ)، ط. الأولى، طهران، منشورات حكمت، 1403 هـ.

151 ـ ـــ، **بررسي نهضتهاي إسلامي در صد سال اخير** (دراسة للحركات الإسلاميّة في القرن الأخير)، طهران، حكمت، صدرا.

152 ـ ـــ، **بيست گفتار** (عشرون مقالاً)، ط. السابعة، طهران، منشورات صدرا، 1993.

153 ـ ـــ، **پيرامون انقلاب إسلامي (حول الثورة الإسلاميّة)، طهران وقم، صدرا، بلا تاريخ.**

154 ـ ـــ، **پيرامون جمهوري إسلامي** (حول الجمهوريّة الإسلاميّة)، ط. الأولى، طهران وقم، صدرا، 1985.

155 ـ ـــ، **خدمات متقابل اسلام وإيران** (الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران)، طهران وقم، صدرا.

156 ـ ـــ، **مجموعه آثار** شماره 1 (الأعمال الكاملة رقم واحد)، طهران وقم، صدرا.

157 ـ ـــ، **نظام حقوق زن در اسلام** (منظومة حقوق المرأة في الإسلام)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1974.

158 ـ ـــ، **ولاءها وولايت ها** (الولاءات والولايات)، طهران وقم، صدرا.

159 ـ معين، محمد، **فرهنگ فارسي** (المعجم الفارسي)، طهران، منشورات أمير كبير، 1981.

160 ـ مقتدر، هوشنگ، **سياست بين المللي وسياست خارجي** (السياسة الدوليّة والسياسة الخارجيّة)، طهران، مؤسّسة مفهرس لخدمات النشر، 1991.

161 ـ مكارم شيرازي، ناصر، **أنوار الفقاهة**، ط. الأولى، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

162 ـ ـــ، **تفسير نمونه** (تفسير الأمثل)، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، 1990.

163 ـ ـــ، **القواعد الفقهية**، ط. الثالثة، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، 1411 هـ.

164 ـ مونتسكيو، شارل لوي دوسكوندا، **روح القوانين**، ترجمة علي أكبر مهتدي، ط. السادسة، طهران، منشورات أمير كبير، 1970.

165 ـ منتظري، حسين علي، **البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر**، (تقريرات دروس آية الله العظمى البروجردي)، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1983.

166 ـ ـــ، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة**، ط. الثانية، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1409 هـ، 4 ج.

167 ـ ـــــ، **رسالة الاستفتاءات**، قم، دار العلم.

168 ـ منصوري، جواد، **فرهنگ استقلال** (ثقافة الاستقلال)، طهران، منشورات وزارة الخارجيّة.

169 ـ موثقي، السيد أحمد، **استراتژي وحدت در انديشه إسلامي** (استراتيجيّة الوحدة في الفكر الإسلاميّ)، ط. الأولى، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1991.

170 ـ المودودي، أبو الأعلي، **خلافت وملوكيت** (الخلافة والسلطنة)، الباكستان.

171 ـ مورگان، دن، **غولهاي غلات** (غيلان الحبوب)، ترجمة حسين جهانبگلو، ط. الثانية، طهران، نشر نو، 1988.

172 ـ موسكا، گائتانا وگاستون بوتو، **تاريخ عقايد ومكتبهاي سياسي از عهد باستان تا امروز** (*تاريخ العقائد والمدارس السياسيّة منذ القِدم وحتى اليوم*)، ترجمة حسين شهيد زاده، ط. الثانية، طهران، مرواريد، 1991.

173 ـ مولوي، محمد، **مثنوي** (ديوان المثنوي)، طهران، رمضاني.

174 ـ ميل، جون ستيوارت، **باب الحريّة**، ترجمة محمود صناعي، طهران، منظمة كتب الجيب، 1961.

175 ـ ميل، جون ستيوارت، **رسالة حول الحريّة**، ترجمة جواد شيخ الإسلاميّ، ط. الثالثة، طهران، مركزانتشارات علمي فرهنگي، 1984.

- غ -

177 ـ النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**، حاشية، السيد محمود طالقاني، طهران، الشركة المساهمة للنشر، بلا تاريخ.

178 ـ النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام**، طهران، دار الكتب الإسلاميّة.

179 ـ النراقي، أحمد، **عوائد الأيام**، ط. الثالثة، قم، مكتبة بصيرتي، 1984.

180 ـ نهضت آزادي إيران (حركة حريّة إيران)، **تفصيل وتحليل ولايت مطلقه فقيه** (دراسة تحليليّة لولاية الفقيه المطلقة)، طهران، نهضت آزادي إيران.

181 ـ نوايي، عبد الحسين، **إيران وجهان از قاجاريه تا پايان عهد ناصري** (إيران والعالم منذ العهد القاجاريّ حتى نهاية العهد الناصريّ)، طهران، نشر هما، بلا تاريخ.

- ف -

182 ـ ولايتي، علي أكبر، **مقدمه فكري نهضت مشروطيت** (الإرهاصات الفكريّة للحركة الدستوريّة)، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1989.

- ق -

183 ـ **يادواره دهه فجر** (مهرجان عشرة الفجر)، باهتمام، محمد جواد مظفر، محسن شمس، طهران، الأمانة العامة لإقامة مهرجان عشرة الفجر، 1988.

اليزدي، محمد كاظم، **العروة الوثقى**، قم، إسماعيليان، 1991.

القسم الثاني: الصحف والمجلات

1 ـ آيينه انديشه (مرآة الفكر) طهران، المدير المسؤول: جليل رضائي.

2 ـ اطّلاعات (صحيفة)، طهران، مؤسّسة اطّلاعات.

3 ـ پيام زن (رسالة المرأة)، قم، المدير المسؤول: السيد ضياء مرتضوي.

4 ـ تاريخ وفرهنگ (التاريخ والثقافة).

5 ـ جامعه سالم (المجتمع السليم)، طهران، المدير المسؤول: سياوش گوران.

6 ـ جمهوري إسلامي (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: مسيح مهاجري.

7 ـ حضور، طهران، مؤسّسة إعداد ونشر تراث الإمام الخمينيّ، المدير المسؤول: حميد أنصاري.

8 ـ حوزه، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، المدير المسؤول، عبد الرضا ايزد پناه.

9 ـ رسالت (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد مرتضى نبوي.

10 ـ سلام (صحيفة)، طهران، المدير المسؤول: السيد محمد موسوي خوئيني.

11 ـ كيهان (صحيفة)، طهران، مؤسّسة كيهان.

12 ـ كيهان فرهنگي، طهران، مؤسّسة كيهان.

13 ـ كيهان هوائي (أسبوعية تصدر للإيرانيين في الخارج)، طهران، مؤسّسة كيهان.

14 ـ مجلة قضايي وحقوقي دادگستري (مجلة العدليّة القضائيّة والقانونيّة)، طهران، المدير المسؤول: الدكتور حسين مهرپور.

15 ـ مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني (مجلة كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة)، جامعة مشهد.

16 ـ مسجد، طهران، صاحب الامتياز: محيي الدين أنواري.

17 ـ نامه انقلاب إسلامي (رسالة الثورة الإسلاميّة)، طهران، رئيس التحرير، عبد الحسين طريقي.

18 ـ نشر دانش، طهران، مركز النشر الجامعي، المدير المسؤول: نصر الله پور جوادي.

19 ـ ياد، طهران، مؤسّسة تاريخ الثورة الإسلاميّة، المدير المسؤول: عبد المجيد معاديخواه.